中国有多特殊

The Myth of Chinese Uniqueness

审慎但不失犀利，清晰却有深度。刘擎的文章总是能把握时代的“七寸”，就像一个优秀猎人能搜索到丛林中最凶猛的猎物，并精准地将其击中。在一个立场往往先于思考的时代，刘擎的文字是对思想之优雅难得的提醒。

——刘瑜

刘擎 作品



中信出版社·CHINACITICPRESS

“我们”是谁？在什么意义上我们还是“纯粹的中国人”？我们追求的理想生活图景究竟是什么？在新的地平线上，许多确定无疑“原本如此”的信念与感知，会遭遇到“为何如此”的疑问，或者“未必如此”的困惑，甚至“不必如此”的否定。

The Myth of Chinese Uniqueness

上架建议◎人文社科



ISBN 978-7-5086-3873-7

www.publish.citic.com
定价：39.00元

中国有多特殊

刘擎 作品

中信出版社 · CHINACITICPRESS · 北京 ·

图书在版编目（CIP）数据

中国有多特殊 / 刘擎著．—北京：中信出版社，2013.5
ISBN 978-7-5086-3873-7
I. ①中…　II. ①刘…　III. ①杂文集－中国－当代　IV. ①I267.1
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 044881 号

中国有多特殊

著　　者：刘　擎
策划推广：中信出版社（China CITIC Press）
出版发行：中信出版集团股份有限公司
（北京市朝阳区惠新东街甲 4 号富盛大厦 2 座　邮编　100029）
（CITIC Publishing Group）
承 印 者：北京中科有限印刷公司

开　　本：880mm×1230mm　1/32　　印　　张：8.5　　字　　数：120 千字
版　　次：2013 年 5 月第 1 版　　印　　次：2013 年 5 月第 1 次印刷
广告经营许可证：京朝工商广字第 8087 号
书　　号：ISBN 978-7-5086-3873-7 / I · 368
定　　价：39.00 元

自序

在新的地平线上

“不是我不明白，这世界变化快。”年轻的时候就听崔健这样唱过，而20多年来时代的节奏似乎从未放缓。也许，这个世界一直是动荡多变的，只是今天全球化的浪潮吞没了各种疏隔的屏障，让人更真切地感受八面来风的冲击，时而惊喜，时而惊慌。

“全球化”究竟是什么？在一次讲座中，哥伦比亚大学的著名教授巴格沃蒂曾给出一个自称“最为真确的定义”，那就是“戴安娜王妃之死”。何以如此？他的解释是：“一位英国的王妃，带着埃及的男友，在法国的一条隧道里撞车，开的是一辆德国车，安装着荷兰的发动机。司机是一个比利时人，喝多了苏格兰的威士忌。追赶他们的是意大利的狗仔队，骑着日本的摩托车。为她治疗的一位美国医生，用的是巴西的药品。这个消息是一个加拿大人传出的，使用的是比尔·盖茨的技术。而你可能正在一台电脑上阅读这个消息，这台电脑用的是中国台湾造的芯片、韩国产的显示器，由一个印度的卡车司机运输，被一些印尼人截获，由硅谷的码头工人卸货，然后由一个墨西哥非法移民运送给你……我的朋友，这就是全球化。”

作为全球化现象的一个缩影事件，戴安娜之死或许过于戏剧化了。我们来看看身边更为寻常的文化生活情景。若以戏仿的笔触可以如是描述：这是一名中国大学生的一天，背诵英语是早晨起来后的首要任务。上午第一门课学习德国的“马克思主义原理”，第二门课听老师讲述北欧的“福利国家制度”。下午参阅英国学者写的《欧洲战后史》写作业，同时听着耳机里法国歌手Alizee的歌声。晚饭前最后一小时参加了印度“瑜伽班”的健身运动。晚上的第二专业选修课是“工商管理”，使用的是美国哈佛商学院的教材（山寨版）。回到寝室后在网上看了一部非常文艺的伊朗电影，随后在新浪微博上写下自己的观后感（又“翻墙”到脸书上再发一遍），然后刷微博几十篇直到心生倦意。临睡前念几篇《论语》慢慢进入梦乡。

我们今天享有的物质和文化“产品”，有相当大的部分源自异国他乡。几乎每个人的生活都超出了原有的地方性，与更遥远更开阔的世界交织在一起。以地理疆界标识的那个“本土文化”逐渐失去了清晰的轮廓，汇入了正在浮现的新的地平线。有人赞美“开放”，有人哀叹“混乱”，但无论如何，空间上横向的现代文化与时间上纵向的中国传统文化已经越来越深刻地交汇融合，共同构成了我们“纵横交错”的背景和视域。那么，“我们”是谁？中国有多特殊？在什么意义上我们还是“纯粹的中国人”？我们追求的理想生活图景究竟是什么？在新的地平线上，许多确定无疑“原本如此”的信念与感知，会遭遇到“为何如此”的疑问，或者“未必如此”

的困惑，甚至“不必如此”的否定。

生逢动荡多变的世界，我们身处思想激辩的时代。这个文集的大部分篇章直接或间接地参与了事关公共问题的讨论。学者介入公共写作在古今中外屡见不鲜，成败都不乏先例。杰出的文章往往是学理与评说相映成辉，执着于真理与良知，又避开偏执和狂热，彰显理性的慎思和公允，行文晓畅却不流俗……所有这些品质都不易企及。何况在今天的中国，几乎所有公共问题都会引发争议，而论辩常常让人倾向以“锋利”压倒“思考”。但在我看来，如何对待异己之见和论争对手是对作者学识与品格的某种检测。

就此而言，虽然我的教训或许远甚于经验，但私心里依然存着一个榜样，那就是汉密尔顿写在1787年《联邦党人文集》的开篇之作。当时的美国在费城制宪会议之后，围绕新的“联邦宪法”展开了激烈的思想争论，联邦主义者与反联邦主义者的分歧事关美国的根本命运。

汉密尔顿指出，各种私利可能会导致“反联邦主义”的观点。“在新宪法必然会碰到的最大障碍中”是某些人的“明显利益在于反对一切变化”。但他随后的两段话发人深省：

我清楚知道，不分青红皂白，随便将哪一路人的反对（仅仅因为他们所处地位会使他们可疑）都归结于利益或野心，不是实事求是的。……使判断产生错误偏向的原因的确很多……聪明而善良的人们，在对待社会最重要的问题上既有站在正确的一边，也有站在错误的一边。这一情况如果处

理得当，可以给那些在任何争论中非常自以为是的人提供一个遇事实行节制的教训。……野心、贪婪、私仇、党派的对立，以及其他许多比这些更不值得称赞的动机，不仅容易对反对问题正确一面的人起作用，也容易对支持问题正确一面的人起作用。假使连这些实行节制的动机都不存在，那么再也没有比各种政党一向具有的不能容忍的精神更不明智了。因为在政治上，如同在宗教上一样，要想用火与剑迫使人们改宗，是同样荒谬的。两者的异端，很少能用迫害来消除。

我承认我对新宪法慎重考虑以后，明确认为你们接受它是有好处的。我相信，这是你们争取自由、尊严和幸福的最可靠的方法。我不必故作有所保留。当我已经决定以后，我不会用审慎的姿态来讨好你们。我向你们坦率承认我的信仰，而且直率地向你们申述这些信仰所根据的理由。我的意图是善良的，我不屑于含糊其辞，可是对这个题目我不想多作表白。我的动机必须保留在我自己的内心里。我的论点将对所有的人公开，并由所有的人来判断。至少这些论点是按照无损于真理本意的精神提出的。

我以为，这是一个公共写作的典范。汉密尔顿无保留地将复杂性公之于众：聪明而善良的人也可能出错，而低下的动机对意见正确的人和错误的人同样会产生作用。但这种复杂性并没有使他陷入举棋不定、语焉不详的处境。他坦陈自己的信念和观点，并告诫公众：不要看重他的善良意图，而只应当判断他的论点。

我邀请读者以这样的标准来要求中国的公共写作，包括正在打开的这本文集。这绝非出于自负（相反，我深知以这样苛刻的标准加诸自己会是灾难性的），而是因为当代公共讨论的问题事关重大，公众有理由提出与这种重要性相配的严苛标准。公共论说无论如何雄辩，在本质上应当是一场对话。因此，所有的诘问总是需要自我诘问的维度。失去了这种自省意识，也就取消了意识形态与知识批判之间的界限。我知道在风云际会的焦灼时代，每个人都可能淡忘节制与审慎的智识美德。重温汉密尔顿的文字，或许有助于恢复知识人应有的责任与品格。我“虽不能至，心向往之”，愿以此与公共写作的作者们共勉。

这部文集收入了笔者近年发表的书评、专栏和访谈文章，大多刊登于《东方早报·上海书评》和《新世纪》周刊等报刊。特别感谢徐晓、灵子、陆灏和黄晓峰等编辑朋友的热忱与辛劳。没有他们的循循善诱以及催促胁迫，我的许多夜晚会有更安逸的睡眠，而这些或许微不足道的所思所想也仍然是梦游般的只言片语。

2013年3月15日

于上海

目录

Contents

自序　在新的地平线上 / V

辑　一

达尔文主义的迷思 / 003

国际与国情：伪辩证和真戏法 / 007

中国有多特殊 / 011

迷失与委身 / 015

"特殊价值"的傲慢与偏见 / 019

奇迹背后的可耻秘密 / 023

"世界杯"与男权主义的反弹 / 027

如何论证"包办婚姻"的优越性 / 031

谁让孩子输在了起跑线上 / 035

健美操与忠字舞 / 039

比盲人更盲目 / 043

看见别样的生活 / 047

你所不知道的真相 / 051

"虎妈妈"的战歌唱给谁听？ / 055

面对言论自由的伤害 / 059

日本的国民性能解释什么？ / 063

谁在乎西方模式？ / 067

普世与特殊是分歧所在吗？ / 071

黑箱操作与网络围观 / 075

从真相中拯救信任 / 079

风险社会的婚姻观 / 083
爱的理由 / 087
美国会爆发革命吗？ / 091

辑 二
世俗时代的死亡问题 / 097
奥巴马的“继续革命” / 105
《革命之路》中的爱欲与政治 / 113
谁害怕贝尔纳-亨利·莱维？ / 121
面对中国模式的历史终结论 / 131
回顾马丁·路德·金抄袭事件 / 141
群体性疯狂如何可能 / 153
民主社会中的教育权威 / 159
“另类道路”的诱惑 / 167
面对兰德的挑衅 / 173
一个平民的自由主义理想 / 179
建构纯粹的“中国范式”是否可能 / 185
价值认同的困境与可能 / 191
我的非经典阅读 / 197

辑 三
自由主义及其不满 / 203
当下思想界的状况 / 217
立宪与政治正当性 / 235



辑一

达尔文主义的迷思

生存就是竞争，谁都逃不出“优胜劣汰、弱肉强食”的铁律。时常会有那种冷峻的“强人”出场，在电视剧或真实生活的情景里，在你面临抉择却优柔寡断的时刻向你宣示“生存法则”的真谛：无论身处考场、职场、商场、官场甚或情场，其实都是战场，关键时刻必须使出你的“绝杀技”去克敌制胜，因为输赢就是一切。如果不能抛开良心顾虑或感情困扰而心慈手软，那你早晚会被淘汰出局。是的，这套生存法则听上去冷酷无情，但“强人”会告诫你，“物竞天择，适者生存”是生物世界不可违抗的进化规律，来自达尔文的伟大科学发现。

在这个竞争日趋激烈、生存愈发艰难的时代，信奉达尔文主义的“强人”似乎越来越多，也越来越生猛。与此同时，关于“世风日下、人心不古”的义愤和叹息在四处弥散。但是，达尔文可以用来为残酷竞争背书或背负罪名吗？

2009年，适逢达尔文200周年诞辰与《物种起源》发表150周年，世界各地纷纷举办纪念活动。许多学者指出，进化论的传播史也是一部受争议、被误解的历史。特别在社会文化领域中，对达尔文思想的普及运用一直伴随着危险的滥用。美国科学史学者迈克尔·谢尔默发表文章指出，对于“物竞天择”与“适者生存”这两个流行短语，至今仍然存在很深的误解，已经成为“公众的迷思”。首先，物竞天择常被解释为“自然”似乎具有选择的意向。但实际上，进化是一种过程而不是推动这一过程的力量，也不存在既定的进化方向。第二，更危险的滥用是“适者生存”的口号，常被理解为“生存完全由你死我活的竞争优势来决定”。然而，所谓“适者”并非指由“力量”来界定的“强者”。流行的迷思以为“更高大强壮、更敏捷迅速、更能残酷竞争的有机体才会更成功地繁衍后代”，但同样可能的是“更小、更弱、更慢而更善于社会合作的有机体也同样能成功地繁衍”。俄国无政府主义思想家克鲁泡特金在1902年发表的《论互助》(*Mutual Aid*)中写道：“如果我们问大自然，‘谁是最适合的生存者？是那些不断彼此争斗厮杀的，还是那些互相支持帮助的？’我们马上就明白，那些习得了互助习性的动物无疑是最适合的生存者。”因此，谢尔默认为，进化论的正确理解应当同时包括两个论题：自私与无私，竞争与合作。

如果把握这种双重性，我们甚至可以在达尔文的思想中发现反对恶性竞争的洞见。康奈尔大学经济学教授罗伯特·弗兰克撰文指出，亚当·斯密著名的理论“看不见

的手”与进化论中的竞争论题相兼容，但只是整个进化论学说的一种特例。斯密认为，出于自私动机的竞争常常会提升群体的利益（比如企业间的竞争会有利于整个消费群体）。但以达尔文观点来看，如果竞争只是奖赏个体表现的相对优势，那就可能与群体利益相冲突，反而会损害物种或群体层面上的生存适应性。比如，父母都想让子女就读好的学校，纷纷购买好学校附近的住宅，导致好学校周边的房价飞涨。父母们为此更加辛苦地工作挣钱，提高自己家庭的购买力。但当众多家庭都卷入这场竞争，付出的努力会相互抵消，最终仍然只是少数人能进入优质的学校，而整个群体却付出了高昂的代价。类似的，运动员为争夺奖牌而服用兴奋剂，或者国家之间展开的军备竞赛，都同样属于两败俱伤的恶性竞争。因此，人类社会为抑制恶性竞争、展开合作制定了许多的规则，包括在体育比赛中禁用类固醇、在工作场所制定安全和工时规范、产品安全标准，以及施加于金融界的诸多限制。弗兰克认为，达尔文的学说实际上为这类规则奠定了基础。

由此看来，一味强调“自私”与“竞争”是对达尔文的误解与滥用。在历史实践中，从所谓“优生学”到纳粹德国骇人听闻的“种族净化论”，以及当今世界极端自利、无情竞争之风的盛行，都见证了粗俗的达尔文主义所造成的危害。令人感叹的是，这种迷思对近代中国的影响甚至有过之而无不及。许纪霖教授在最近的研究中清理了“中国遭遇达尔文”

的历程，其中引用杜亚泉先生近百年前的一段文字，在今天读起来仍有振聋发聩之力："宇宙无神，人间无灵魂，惟物质力之万能是认，复以残酷无情之竞争淘汰说，鼓吹其间……一切人生之目的如何，宇宙之美观如何，均无暇问及，惟以如何而得保其生存，如何而得免于淘汰，为处世之紧急问题。质言之，即如何而使我为优者胜者，使人为劣者败者而已。如此世界，有优劣而无善恶，有胜败而无是非。道德云者，竞争之假面具也，教育云者，竞争之练习场也；其为和平之竞争，则为拜金主义焉，其为激烈之竞争，则为杀人主义焉。"

许多年前播出的电视剧《北京人在纽约》中有这样一句台词，"美国不是天堂，也不是地狱，而是战场"。不知道这句话用于今天的中国是否更加合适。达尔文主义的迷思会激发出无穷的"竞争活力"。但一个只论胜败输赢而不问是非对错的社会，或许与"富强"很近，却离"文明"很远。

国际与国情：伪辩证和真戏法

公共舆论的主导者，从传媒评论家到各种机构的发言人，大多是要讲道理的（至少要摆出讲道理的样子）。细心的读者会发现，时下的“意见领袖”常常诉诸两套不同的道理：“中国国情论”与“国际惯例论”。前者立足于本国历史文化、政治经济以及社会风俗民情的特殊性；后者依据当今世界广泛通行的规则与实践。两种道理各有千秋，彼此竞争或能互见长短，于活跃思想不无裨益。但还有更强劲的论者，擅长在两种道理之间自由穿梭，援引国际惯例时冠冕堂皇，一旦讲不通就转向国情论，也振振有词。时而“国际”时而“国情”，不是国际就是国情，人间万事一网打尽，无往而不胜。

比如，在房价问题的讨论中，有房产界权威人士语出“雷人”：“年轻人就应该买不起房子。”之所以那么咄咄逼人，因为有“国际惯例”支持——据说在发达国家，几乎没有30岁以下的年轻人能购买房产。但他的“国际道理”却完全无

视这样一个事实：在所谓发达国家，一幢普通单体别墅的价格，大约相当于一个大学毕业生就业后 5 ~ 10 年的收入总和。相比之下，中国的大学生需要多少年？你不时会收到那些房地产广告短信，通告某套房子“仅售”多少万元，你仅用小学算术就会发现，这个价格“仅”是你 30 ~ 60 年的工资总和。然后你明白，不仅年轻的时候你负担不起，就是人到中年甚至老年，你也非常可能买不起。若是拿这样的事实来反问权威人士，他大约会告诉你，中国是一个发展中国家，有自己特殊的国情。

再比如，国内柴油汽油价格上升引发不少争议，当然可以用节能环保的理由来支持成品油大幅涨价，笔者本人会赞同这种理由（条件是，附加收益必须正当地、透明地用于公共事业）。但也有相关领导从“市场机制”的角度来论证。当国际油价从 80 美元涨到 147 美元的时候，支持涨价的理由是“要进一步与国际市场接轨”，而后来当国际油价从 147 美元跌到 50 美元时，维持高价的理由又变成了“中国是发展中国家，什么价格都与国际接轨，这不太现实”。国际接轨论与国情论就这么完美配合，于是总是有理，永远有理。

从理论上说，笔者赞赏“普遍理论与本国实际相结合”的努力。中国在探索自己的发展道路，如何辩证地处理国情与国际惯例的关系，是一个真实的、具有挑战性的问题，需要以巨大的勇气、诚实和智慧去面对。但总在两种道理之间左右逢源，为自我合理而任意取舍，“辩证法”就可能沦为“变戏法”。“戏法”可能越变越熟练，但从没法让人心悦诚服。

更为复杂的情况，是最近有关互联网监管问题的讨论。许多论者同时以两种理由为监管辩护：一方面，中国的网络管理与国际通行惯例大体一致；另一方面，中国有自己特殊的国情，网络监管的具体内容和尺度应当遵循本国特定的法律和规章。这似乎是“相同论”与“特殊论”的完美综合。然而，从逻辑上说，“相同”加上“特殊”就是总体，而没有任何事物能逃得出总体，两者综合相加当然可以包打天下，解释一切。换言之，任何一个人类社会（无论其言论和信息自由状况如何）都可以用这类“综合论”为任何尺度的监管控制辩护。但是，如果仅仅诉诸这种原则性的辩护，那么自由开放的程度差异就无从谈起，我们甚至无法由此论证中国对言论与信息的管理比 30 年前更为合理或进步。

实际上，相关讨论的关键并不在原则层面，而是在具体的内容和尺度。就原则而言，谁都知道，没有任何国家的言论和信息会享有无限制的绝对自由。英国思想家约翰·洛克早就言明，自由并不是放任，没有法律也就没有自由。所以，根本问题从来不是“要不要规则”或“应不应当监管”，而是在于“监管什么”和“如何监管”。中国的网络既有高度活跃自由的信息传播和言论表达，也有根据国情和国民状况而实施的限制与监管。但是，既然事关国情和国民，那么具体限制什么和监管什么，是否应当进入公共审议的程序？暂且不用去理会外国人如何说三道四，但我们本国公众对此是否有正当的“知情权”？

国际电影资料库（IMDB）是电影专业研究者和众多影

迷所钟爱的免费网络资源，却在不久前被“屏蔽”了。这似乎无法用“国际惯例”来解释，但可以用“国情”来解释吗？这样一个电影手册指南性质的资料库，在什么意义上会涉嫌淫秽色情、颠覆政府或种族仇恨？也许愚笨如笔者缺乏足够的敏锐和洞察力，这就需要监管部门来辅导我们：出于怎样的国情，依据什么规章，按照何种程序，就这么毫无商量地屏蔽了国际电影资料库这样的网站？

在我看来，绝大多数网友不赞同绝对的自由放任，也愿意接受合理的规则与必要的监管。但作为公民，我们有正当的权利要求公开的解释和论证。否则监管者就是将自身僭越于全体公民之上——武断地假设了自己在道德上和智力上优越于公众，这不仅是粗暴的羞辱，而且本身涉嫌公权的滥用。长此以往，会造成破坏社会和谐的隐患。

中国有多特殊

森林里看不见两片完全相同的树叶，地球上也找不到两个一模一样的人。世间的每一种（物质的或精神的）存在，都是独一无二的。这个说法很有道理，甚至透着细腻的诗意。但同样有道理的是，所有树叶仍旧是树叶，每一个人都属于人类。我们从小就会背诵“对立统一”原则，却常常错失了辩证思考的意蕴。令人玩味的是，特殊主义论述本身并不特殊，无论是“自我特殊论”或“他者特殊论”，都普遍地存在于人类的认知与想象之中——从“法兰西文明优越论”、“普鲁士道路”、“亚洲价值观”，到“美国例外论”，不一而足。在这个意义上，“中国特殊论”也并不例外。

在中国崛起的背景下，“进口的”和“国产的”中国特殊论日趋强劲。其中，马丁·雅克的畅销书《当中国统治世界》大约最引人注目。雅克急切而郑重地告诫读者：重要的趋势不只是中国要成为世界的主导力量，而是中国将以特殊

的、完全不同于西方所想象的方式来主导世界。因此“中国的崛起”意味着“西方世界的终结”（英国版副标题），或者，“一种新全球秩序的诞生”（美国版副标题）。但是，正如著名学者佩里·安德森在相关书评中所指出的那样，这种对独特“中华性”（Chineseness）的神秘言说实际上由来已久——从马可·波罗在中国游记中塑造的美妙绝伦景象，到18世纪伏尔泰等启蒙思想家对中国文明的赞叹，再到20世纪危言耸听的“中国黄祸说”（yellow peril），只是时而抱有恭敬，时而显出轻蔑，在“中国热”（Sinomania）与“中国恐惧”（Sinophobia）之间来回摇摆。如今，“中国恐惧绝对没有消失，但又一轮中国热正在形成”。但这类东方主义式的“中国特殊论”，无论是表现为热衷还是恐惧（所谓“中国威胁论”），就认知水准而言都乏善可陈，它们不是依据细致的考察与深刻的辨识，更多来自一知半解的“观察”与牵强附会的臆想，也就难以真正地澄清中国独特的传统文明究竟在何种意义和程度上、以何种方式对中国当下的崛起产生了影响。

国人自产的中国特殊论也源远流长，自晚清以来从未平息，也有过多次勃兴。由此衍生的一个推论，可称之为“不适合论”：由于中国如此特殊，非中国原产的理念、价值、制度或实践，大多不适合中国国情。曾经有林林总总的不适合论，听上去都振振有词。比如，“西医不适合中国”，因为国人体质与西人大为不同；“自由恋爱不适合中国”，因为中国自古崇尚大家庭观念，婚姻不是男女个人的结合，而是两个家庭的结合，要遵从“父母之命、媒妁之言”；“男女同校不

适合中国”，因为中国传统讲“男女授受不亲”；“马克思主义不适合中国”，因为一个犹太人根据欧洲传统与社会经验总结出来的理论不可能适合本土国情；“个人权利观念”不适合中国，因为中国人的认同从来根植于群体，而不是“原子化的个人”；“市场经济不适合中国”，因为中国文化是集体主义取向，中国人又经过社会主义的锻造，不可能接受追逐利润与金钱的价值观。（李新宇教授两年前曾发表《“特别国情论”小史》一文，对百年来流布的“宪政”、“共和”与“民主”不适合中国国情的种种说法与理由，做过引人入胜的梳理与解读。）据说，快餐业巨头麦当劳在进入中国之前曾找人评估市场前景，得到的结论是必败无疑。因为中国人有自己独特、丰富而悠久的面食传统，绝对不会接受“汉堡包”之类！结果使得麦当劳犹疑不决，在小弟弟肯德基捷足先登之后，才迟缓地做出反应。

而今，从西医到麦当劳，从男女同校到自由恋爱，从马克思主义理论到市场经济制度，不仅都进入了中国，而且在中国生根开花、发芽结果。以“事后之明”回望，当初那些振振有词的“不适合论”大多是不足为信的武断辩解。这当然不是说，中国的特殊性是一个无意义的命题，也不是说“适合不适合”国情的疑问是一个假问题。关键在于，许多流行版本的特殊论，无论是进口的还是自产的，往往基于某种虚假的本质主义文明论，杜撰出某种固定不变的、同质透明的“中华性”。实际上，中国古代与近现代的文化因素，以及多种外来的价值与理念，都“共时性地”构成了我们生活实

践的地平线，已经成为当代中国文化内在的构成性部分。理解中国文化的特殊性，解释中国崛起的原因与后果，应当着眼于历史传统制约下的当代实践。而历史的制约与影响从来是复杂和开放的，特别是由于中国传统具有内部的多重性，经典文本的义理、现实政治中的原则和民间日常生活之间存在着复杂的关系，也由于中国在近代以来经历了多次巨大的变迁。因此，每当遇到“特殊论”的时候，我们也许要抛开那些陈词滥调，认真地问一问：“当我们在谈论‘国情’的时候，我们究竟在谈什么？”

迷失与委身

从《耻辱者手记》到《中国站起来》，十年前后的摩罗似乎判若两人，令许多人惊诧不已，甚至被旧友视作“背叛”。而他在访谈中解释说，这种“转变是很自然的”——“之前我是站在底层的个人视角向强权呐喊。现在我是站在一个相对的底层国家，向西方强权国家呐喊。”由此，转变的只是视角，而不变的是他捍卫弱势、反抗强权的良知和勇气。这无疑是令人尊敬的价值承诺，其“内争民权，外争族权”的实践导向也非常值得赞赏。但同样值得关注的还有摩罗不变的“呐喊”风格。过去是呼唤“个人尊严”的呐喊，如今是关于民族国家的“伟大史诗般的呐喊”（钱文忠序文标题）。无论站在什么立场、取何种视角，摩罗的言说总是诗性的、苍凉的、悲愤的、决绝的，长歌当哭，一路奔向“大写的”（个人或民族）纯净而崇高的理念。他的写作无论新旧都透露出强烈的“悲情主义”精神气质。

所谓“悲情主义”，就是捷克作家米兰·昆德拉所说的“Kitsch”，常常被译作“媚俗”，却丧失了其中蕴含的深意（笔者多年前曾撰文对此做过辨析）。因为Kitsch并不仅仅意指取悦大众的流俗风格，更主要地是指美学与道德上对“崇高激情”的欲望。昆德拉认为，Kitsch几乎是一种哲学，诉诸纯粹单一的总体逻辑，构建一种拒绝质疑的二元对立世界，寻求极端的确定性。作为Kitsch的悲情主义永远在预谋一个高潮的来临，期待一种“情感沉湎”，或悲痛伤怀，或激昂愤懑，或欢欣狂喜……却唯独没有反讽、谐谑与复杂性。因为任何复杂性都是“噪音”，会干扰“唯美”与“崇高”的感动，会使预谋的高潮令人扫兴地落入非纯粹的世界。因此，悲情主义必须干净地“过滤”掉日常实践中那些偶然、多义、暧昧和悖论等丰富的非确定性因素，从而在道德上抵达无可置疑的纯净与崇高，在美学上制造感人肺腑的升华激情。在悲情主义的世界中，只有“呐喊”和“欢呼”，却没有“倾听”和“交谈”。在昆德拉看来，悲情主义埋藏着导向极权主义的欲望，窒息了生活世界的多种可能性，从而扼杀了生命的真实希望。他因此在《生命中不能承受之轻》中坦言：我不是反对什么主义，我只是反对Kitsch。

在一个物欲横流的时代里，在精神颓靡的氛围中，每个人都不免受到悲情主义的诱惑。我们多么渴望一种明确的精神力量，让我们能超越私人的小小的喜悦哀愁，能从所谓“软绵绵的幸福”中升华起来，抵达崇高，这会是多么美好的体验！悲情的呐喊是诱人的，但也可能为此牺牲了智性的清

明，并导致自诩崇高的道德审判。对于摩罗的作品，需要慎思的不是他自称无辜的“情感表达”，而是他基于情感的化约性的历史政治论述，那种可能以“认知错乱”为代价的“良知呼喊”。特别是因为，这种无可抑制的悲情呐喊，以诗歌和宣言的方式来论述历史与政治，正在成为当下一种越来越流行的魅惑话语。

摩罗的呐喊经得起认知的检验吗？他的“殖民与反殖民”的宏大叙事似乎自足地解释了历史进程，但从来没有严肃处理与此交错纠缠的其他历史脉络（比如马克思的“阶级斗争历史”）。他大声疾呼，中国以及任何民族都没有所谓“劣根性”，这当然极为正确，也完全符合西方流行了50年的“政治正确”观念（当然这是摩罗独自的洞见，而不是“以西方马首是瞻”）。但他又说，“中国真是一个可敬重的、比较善良的、有理性的民族。西方人殖民时期做的那些事简直和魔鬼没什么两样”。那么，劣根性的框架被倒转过来吗？西方人的野蛮殖民是来自某种不太善良、不太理性、魔鬼般的劣根性吗？而野蛮的西方又何以产生了如此丰富的批判殖民主义的理论？（摩罗只援用了其中的极小部分，当然也不会有“洋奴”的嫌疑。）更重要的是，为什么在新中国最“自力更生”、最悲情地“反崇洋媚外”的时期，我们没有实现当下崛起的趋势？而正在崛起的今天又何以冒出来这么多软骨头的“洋奴”？这是由于“洋奴们”卑贱的劣根性吗？摩罗先生似乎没法说清他的故事。我毫不怀疑他的良知、真诚以及智慧的潜力，但他对纯净叙述的无限渴望阻止了他。他必须构造出

一个“西方”与“中国”以及“站立者”与“跪拜者”之间的二元对立，而两者都必须是同质化的总体概念，由此才能发出悲情的呐喊。于是，也就不用指望他能处理西方与中国之间互相生成的复杂关系，以及中国内部的多样复杂关系。

以“认知错乱”为代价的“良知呼唤”或许仍然有自我鼓励的价值，但这与心智成熟的“觉醒”无关。就此而言，批判鲁迅的摩罗远未企及鲁迅的精神高度。他们或许都经历过尼采揭示的虚无绝境。鲁迅承担着“彷徨”、“苦闷”和“绝望”，是“敢于直面惨淡的人生”的真正勇士。因为他深知尼采所说的“真相”——没有那么一个纯粹的崇高客体可以依附，并坦然接受了尼采的挑战——“能承受多少真相，是一个人精神强度的检测”。而在迷失中虚弱的摩罗们必须一次次地去拥抱“大写的”虚幻概念才得以安身立命，否则他们的信仰无处寄托，他们的悲情无可呐喊。但依傍“大概念”的价值委身怕是“站不起来”的，因为明白“如何坚持”与“坚持什么”同等重要。至于历史和政治，严肃的争论从来就不是“中国要不要站起来”，而是“中国如何才能站起来”。

“特殊价值”的傲慢与偏见

据说，在时下的舆论中，“普世价值”正在贬值，“特殊价值”不断升值。虽然有国家领导人曾多次“力挺”普世价值——主张科学、民主、法制、自由、人权、平等、博爱等“是人类在漫长的历史进程中共同追求的价值观和共同创造的文明成果”，但仍然有一些善于独立思考的理论家提出异议，对普世价值展开批评质疑。无论批判者是否赞赏思想与言论之自由的价值，这种批评行动本身恰恰表达了对这种自由的追求，是对自由的价值肯认。

所谓“价值”，是一个人或一个群体所真诚信奉的事物，是他们所珍视的重要的、有意义的和可贵的事物。至于所信奉的价值是源自中国还是外国，并不是其是非对错的标准。许多普世价值的批评者最反感的，是某些西方人将其自身的价值强加给我们中国人。那么很清楚，这种批判针对的不是源自“西方”，而是针对强权，是对傲慢与偏见的批判。既然

如此，如果"普世价值"可能被强权利用，那么"特殊价值"就可以幸免吗？实际上，"特殊价值论"也是西方颇为流行的一种话语，特别在"有教养"的中产阶层当中，已经盛行了至少半个世纪。这种话语主张，一切价值都是文化的产物，而所有文化都是特殊的，也是平等的。诸如此类的说法听上去谦逊有礼，颇有宽容尊重的风范，却完全可能暗藏着西方中心主义的傲慢与蔑视，因为这里隐含着双重标准："我们"西方人才配得上享有那种价值标准，非西方的"他们"是配不上的。

2009 年辞世的波兰裔思想家莱谢克 · 柯拉科夫斯基对这种文化傲慢有一段令人深省的评论："一个欧洲人言称所有文化都是平等的"究竟是什么意思呢？一般来说，他并不是说"如果他自己在报税作假时败露，就愿意被剁手，或者，如果与婚外伴侣做爱被抓获就愿意被公开处以鞭刑（或对于女人，被投以乱石）。在这种情形中，他们说这是《古兰经》的律法，而我们必须尊重有别于我们自己的传统，实质上是在说，如果那种情形发生在这儿是可怕的，而对于那些野蛮人就是理所当然的事。因此，这并不是对我们所讨论的其他文化传统的尊重态度，而是侮辱，而所有文化都是平等的说法最不适于表达这种尊重态度"（见 *Modernity On Endless Trial*, p. 21）。

柯拉科夫斯基鄙夷那种陈词滥调，表达了一个勇敢的洞见：尊重异己文化的恰当方式，不是说你特殊、我也特殊，所以"你好我好大家好"，而是要讲究是非对错的原则。的

确，有些原则具有文化的相对性，但不是所有的价值都是相对的。对西方霸权的抵制与反抗也必须依据基本的普世价值。比如，美国军人在关塔那摩监狱虐待囚犯，无可争议是错的，而这一判断离不开普世的人道价值标准，没有这种标准我们对所有的暴行都只能哑口无言。如果一方面放弃普世标准，一方面又依据这种标准指控各种霸权的傲慢与伪善，就会将批判陷入自相矛盾的逻辑。

关于特殊价值论，更有争议的一个例子发生在英国殖民时期的印度。当地传统中曾有"殉夫陪葬"(Sati）的风俗——在亡夫火葬的柴堆上将寡妇烧死陪葬。19 世纪中叶英国殖民者意欲废除这一传统风俗，遭到地方首领代表的反对。时任英国驻印度总司令官的纳皮尔爵士做如是回答："你们说烧死寡妇是你们的风俗。好吧，我们也有一个风俗：如果有男人把一个女人活活烧死，那么我们就会在他们的脖子上拴上绳子，然后把他们吊起来。搭起你们的火葬柴堆吧。但在柴堆的旁边，我的木匠会搭一个绞架。你们可以遵循你们的风俗，然后我们将遵循我们的风俗。"（见 Mark Steyn, *America Alone*, p. 193）

显然，纳皮尔爵士的"文化多元主义"是故作姿态的，其背后有一种征服者的盛气凌人。他用英国的特殊价值"暴力性地"征服了印度地方的特殊价值。但这种解读，即便正确，也没有穷尽这个故事的全部意义。因为我们禁不住要发问："殉夫陪葬"所体现的价值是对的吗？废除这个风俗是错的吗？可以因为印度是一种特殊的异邦文化而不问这种风俗

的是非对错吗？况且，听到地方首领们声称“这是我们的风俗”的时候，是否应当问一问这个“我们”究竟是谁？那些被送去陪葬的寡妇们是不是也在“我们”之内？她们是不是在强权的胁迫下不容分说地“被代表了”？

同样，有些人主张“过滤敏感词”是“我们的”特殊价值，也许他们在内心深处真诚地热爱“言论被审查”的体验与意义。但请不要将自己的独特爱好强加给没有这种爱好的人们，更不要以此来代表“我们的价值”。因为基本的言论自由是言论责任的基础，也是寻求真理的先决条件（否则连对普世与特殊的价值争论反思也不可能）。这是许多人珍视言论自由之价值的根本原因，它关系到普世的是非对错标准，而不是所谓出自“西方”。而“一切都要与西方相左”如同“一切都要以西方为准”，都是依附盲从，而与独立自主无关。

奇迹背后的可耻秘密

关注近期的报刊传媒，一面是对“更有尊严的生活”和“体面的劳动”的美好憧憬，一面是富士康公司接二连三地出现奔赴黄泉的绝望生命。两相对照，仿佛天上人间，让人百感交集。

那些似是而非的托词（无论是“维特效应”的心理学解释，还是归因于“个人感情纠葛”的猜测）是苍白无力的，而所有来自亲历者的叙述都如此触目惊心。在题为《我所知的富士康的发迹史》的博文中，有一个数字细节令人诧异：“1996 年富士康给客户制造Socket 370（电脑插槽配件）的价格是 10 美元一个，到了 2000 年报价已经降到 1 美元一个，但富士康还在大量制造，而且这个价格还能有利润。”5 年之内价格压缩 90%，仍然能够创造利润！正是这种神话般的价格竞争力，使富士康连续 7 年雄居中国大陆出口 200 强榜首，跃居《财富》2009 年全球企业 500 强第 109 位。

但是，在这些数字背后，有着让人不寒而栗的故事——几近窒息的劳动压力、等级森严的“管理”、“被自愿”的加班、看不见日光的轮班制、永远不足的睡眠……这令人想起马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对“异化劳动”的经典描述：“他在自己的劳动中不是肯定自己，而是否定自己，不是感到幸福，而是感到不幸，不是自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。只要肉体的强制或其他强制一停止，人们会像逃避瘟疫那样逃避劳动。……结果是人只有在运用自己的动物机能——吃、喝、生殖，至多还有居住、修饰等等——的时候，才觉得自己在自由活动，而在运用人的机能时，觉得自己只不过是动物。动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西。”在异化劳动中，富士康的员工被“培训”为沉默寡言的“人肉机器”，与那些“金属机器”合为一体，共同高速运转，成就了所向无敌的竞争力：最低成本和最高效率。

的确，富士康并不是工资待遇最差的所谓“血汗工厂”。但这只是说明，践踏生命尊严、剥夺体面劳动的方式可以如此多种多样：不只是“黑砖窑”、不只是“开胸验肺”、不只是频发的矿难，还有更“文明”的方式——在干净整洁的车间内将员工打造为“人肉机器”。或许，“N连跳事件”中自寻短见的，只是少数脆弱的“不适应者”，只是他们的“人肉”器官与“机器”部分产生的“排异反应”。但是，少数人的极端行动打破了大多数“适应者”的沉默，泄露了这个企业神话的可耻秘密：以人的尊严为代价来创造的奇迹。

社会的正义、体面的劳动以及更有尊严的生活，不只是值得追求的理想，也是当今刻不容缓的迫切任务。如果没有法治的保障，没有国家政策和社会机制的有效推动，这些理想要么落空，要么落实在各种不可预测的维权活动中。就此而言，中国工会应当淡化其“文娱俱乐部”功能，而更积极地担负在其章程中承诺的“维护职工合法权益的基本职责”。如果工会的各级组织能更为及时主动地介入，将劳动者的维权诉求纳入合法、有力和有效的轨道，那么就可能形成一种制约机制，类似富士康这样的企业就更有可能严肃地考虑员工的尊严与体面，而不是一味沉湎于低成本高效率的奇迹。

说到底，谁需要这么多奇迹？“奇迹”究竟又是什么意思？在词源意义上，奇迹（或称圣迹）是指违背自然法则的事件，常被视为超自然力量或上帝所为。凡人创造奇迹，若非夸张比喻，就是僭越模仿神力。而在我们生活的时代，却弥漫着对奇迹的狂热痴迷，“开创奇迹”不绝于耳，“再造奇迹”此起彼伏，以至于我们几乎忘了“神州尽舜尧”只是浪漫的诗篇，而我们仍然“在人间”。

人间的所谓“奇迹”，哪怕只是附会，也只能偶遇。执着于奇迹，就是自负地藐视自然法则，这种张狂往往是对灾难和悲剧的邀请：有多少煤窑老板的致富奇迹，不是在拿矿难做赌注？有多少地方靠大肆变卖土地创造的GDP奇迹，不是涉嫌强制拆迁的野蛮暴力？哪里有奇迹，哪里就可能潜伏着可耻的秘密——环境的代价、人道的代价、人心的代价甚至生命的代价。但是，奇迹的“获益者”却不是代价的付出者，

他们既尊贵又体面。所谓“更有尊严的生活”或“体面的劳动”从来不是他们的问题。多少“可歌可泣”的奇迹故事，究竟是谁在歌？是谁在泣？

鼓吹奇迹，实际上就是在鼓吹“反科学”的发展观。若是以“科学发展观”的严肃态度来思考过去30年的发展，我们不应当再陶醉于“中国奇迹”这类浮夸说辞，而是要在肯定巨大成就的同时，清醒而诚实地面对严峻的问题。正视这些奇迹般的发展留下的后遗症，让我们摆脱对奇迹魔咒般的狂热，终结对高速发展的崇拜。

“世界杯”与男权主义的反弹

2010年夏天的这一个月，世界上似乎只有两种男人——“球迷”以及“超级球迷”。

超级球迷的标志不仅是对足球赛事的痴迷，还表现在对正常生活秩序的颠覆。可以抽烟喝酒、半夜不睡（因此早晨不起）、欷歔喧哗，甚至聚众嚎叫（间或使用限制级的“粗口”），你不必担心吵醒邻居，因为他们和你一样现在按照“南非时间”起居。也可以迟到早退请病假、旷课误工甚至干脆辞职，你不用害怕老师或老板的冷眼，因为他们也是球迷或球迷家属。所有的放纵都必须被允许，而过度的放纵必须得到充分理解。因为我们是球迷，因为这是世界杯。

需要什么理由吗？世界杯就是终极的理由！终极理由就是“至上的绝对”，“绝对”本身不需要任何别的理由来为之辩护。英文“absolutism”（绝对主义）一词的另一个译法就是“专制主义”。那篇在互联网上广为流传的“世界杯老婆

守则”是多么“彪悍”啊！字里行间充满着（久违了的）男权专制的威风：“第一条，从6月11号至7月11号，请认真阅读报纸的体育版。掌握世界杯动态，以便于我们之间的对话。否则你将被视为外星人，或被当作小数点后第三位——忽略不计；第二条，在世界杯期间，电视是我的，所有的时间都是我的，没有任何例外。如果你胆敢瞥遥控器一眼，当心你会失去它，我说的是你的眼睛，不是遥控器……”是的，遥控器是我们的，也就是说，男人掌控一切！如果再要追问“为什么”，那么你属于“非人类”。如果你还不明白什么是形而上学意义上的“绝对至上的终极理由”，那么有一个现成的例子：上帝。

世界杯不就是一次国际体育赛事吗？它何以获得一种上帝般的神圣权威，掀起了如此痴迷的狂热？对此，我有一个未经“小心求证”的“大胆假设”：男人们是在仗着世界杯壮胆发飙，或者说，世界杯狂热是受挫的男权主义的季节性反弹。

是的，世界杯足球赛的确是体育运动，但世界杯的男性狂热与体育爱好基本无关。当下日常的体育活动已经被钟情于健美瘦身的女性所主导，而多半男性的所谓“爱好体育运动”基本上是指坐在沙发上“运动”眼球，观看体育赛事的电视转播。就体育比赛而言，其他同样高水平的赛事——无论是小球的世乒赛、排球的世锦赛，甚至美国职业篮球的NBA——都没有达到世界杯这样普遍的狂热程度。因为只有世界杯足球赛才独具一种“压抑—宣泄”的结构特征：它四

年才有一次，那是漫长等待后的一次释放；而90分钟的足球比赛本身，也往往要经过漫长的盘带、短传或长传冲吊才会出现惊心动魄的突破。这种压抑忍耐之后片刻宣泄的特征，不正是当代男权主义的命运吗？时代变了，我们那些“腐朽的”或“政治不正确的”脾气和霸气必须收敛起来，克制一些，即使忍辱负重，也得与时俱进，学得文明体面一些。但在潜意识的深处，那种受挫的原始而野蛮的雄性气质总在伺机寻找出口。如果在平时，你忍不住偶尔发泄出来，那将会面对相当严重的后果，以及极为艰巨的“善后”工程。

但世界杯是这样一个时刻：全世界（“自以为受苦的”）男人联合起来了，你不是一个人在战斗！电视的“豪门盛宴”把我们集结为一个“想象的共同体”，你不再是孤立无助的，有成千上万的兄弟在一起为你壮胆。只有趁着这人多势众的时刻，你才敢在一个盛产“野蛮女友”的时代里发一回大男人的飙——“我就这么蛮横了，不讲理了，没商量了，为所欲为了，你怎么样吧？”世界杯是我的理由，是所有男人的理由。你身边的女友或妻子若是明智些，或许就顺水推舟地纵容了我们，因为她们大多不可能，也不愿意与这样一个疯狂而庞大的集团军宣战。而此刻的纵容很可能有助于此后对你的“日常治理”。

当然，这个“大胆假说”可能是言过其实的笑谈。作为一个温和的球迷，虽然实战经验非常有限（只在小学充当过校足球队的候补队员），我明白世界杯本身的吸引力，对世界杯的热爱也未必反映了受挫的男权主义的反弹。实际上，目

前已经出现了越来越多的女性球迷，虽然她们最初可能只是因为“贪眼”健硕英俊的球星。经过我耐心地解释之后，妻子总算明白了什么是“越位”（虽然还不太清楚“造越位”战术是怎么回事），也终于开始欣赏和赞叹世界杯之美。她说，从所谓“足球寡妇”的立场来看，世界杯才是男人四年一遇的真正情人，而甲A、中超之类不过是四年之间聊补寂寞的“烟花柳巷”。

痴迷于世界杯的精彩确实是真的，而男人们企图借题发挥、趁机发一回男权的威风或许也不假。但7月12日总是会过去的，鲁迅那个“娜拉出走之后怎么办”的问题也可以用来问所有借世界杯壮胆发飙的男性“球迷”或“超级球迷”：世界杯结束之后该怎么办？四年到底有多远？

如何论证“包办婚姻”的优越性

一个“破除迷信，解放思想”的时代，会激发层出不穷的理论创新。富有创造力的理论家往往会挑战你的直觉与常识。比如，你碰巧读到这样的新观点：中国维系千百年的“中央集权制”实际上是一种先进的、优越的政治制度，你千万不要惊讶，也不要视之为奇谈怪论就轻率地抵触否定，而是首先要反省你自己的既有观念，你的抵触情绪可能恰恰是因为人云亦云，陷入了迷信和盲从——迷信“民主的乌托邦”，盲目断定“民主比集权进步”。如果怀着开放的态度耐心阅读和思考，或许会受益匪浅。我就发现，类似的文章大多旁征博引，有理论有事实，尤其在“方法论”上特别具有启发。如果能融会贯通地运用，会极大地激励自己的理论创新。比如，我正准备提出一个反潮流的新论：“包办婚姻”比“自由恋爱”更为优越。

让我们从一个简单的问题开始：包办婚姻作为一种风俗

（制度性实践）在中国具有悠久的历史，如果它完全是愚昧残酷的，怎么可能在一个伟大的文明传统中维系那么久远？这难道不值得我们深思吗？由此，我们有必要重新审视包办婚姻与自由恋爱的本质。

首先，将“婚姻”等同于“情感”是一种概念错误。任何婚姻都不只是两个孤立男女之间的纯粹情感或性爱关系，而是一种“制度安排”，具有重要的经济、社会（包括人口再生产）、文化甚至是政治的功能。将如此重要的制度安排托付给“自由的爱情”，这不只是非理性的，简直是愚昧和疯狂。我们都知道，爱情是神秘的、不可理喻的、昙花一现的，因而也是高度不稳定的。包办婚姻通过“父母之命、媒妁之言”的机制来完成，比子女凭借自己的感情冲动具有更为智慧的判断和审慎全面的考虑，婚姻也受到家族权威与社群舆论的保护和制约，因而具有高度的稳定性。

其次，让我们来反思所谓“包办婚姻不幸论”。稳定当然不是婚姻的全部，幸福是婚姻的必要组成部分。对包办婚姻最常见的一个指控是基于“幸福”的理由。流行的观点认为，包办婚姻“压抑人性”，这种稳定关系以牺牲当事人的幸福为代价。但这种看法站得住脚吗？有事实依据吗？人类学和社会学有大量的研究表明（这里需要收集和引证资料，最好有统计数据），包办婚姻与自由恋爱结成的婚姻相比，婚后的“幸福感指数”基本相近（在有些地区前者甚至更高）。因此，“包办婚姻不幸论”完全没有可靠的事实根据，之所以成为一种流行的共识，是被文学影视作品以及传媒宣传误导所

致。一般来说，作家、文艺家和媒体人大多持有“亲自由主义”的立场，他们在公共话语的传播中往往有意无意地“选择使用证据”——过度夸大包办婚姻的弊端，极力美化自由恋爱的幸福。按照乔姆斯基的术语来说，这是一种“被制造出来的共识”，简单地说，就是“洗脑”的结果。

再次，对包办婚姻的批判往往依据一个荒谬的前提预设：在婚姻安排中，父母与子女是“敌对的”。但这是一种反人类、反社会、反自然的观点。我们都知道，父母对子女具有最强烈无私的爱与关怀，也最希望子女获得幸福。的确有少数父母将子女的婚姻作为筹码，来换取自身或家族的利益。但更为普遍的情况是，父母为谋求子女的幸福而奉献与牺牲。因此，在婚姻安排中，父母与子女的利益与目标完全是一致的。差别在于，婚姻的对象是由父母包办决定，还是由子女自由选择。当两者发生分歧的时候，究竟哪一种判断更为可靠？一般而言，自由恋爱中的男女往往受情绪左右，容易被冲昏头脑。相反，父母有丰富的阅历和经验，而且更少受到情绪的干扰，在对子女“终身大事”的判断决定中，他们更可能做出清晰冷静正确的选择。那些反抗父母意见而一意孤行（甚至私奔）的恋人们，大多以悲剧告终，后悔莫及地感叹自己当初的任性。

最后，自由恋爱对于社会与道德的负面影响尤为值得关注。自由恋爱发端于两百年前的西方，是启蒙时代宣扬个人主义和人性解放的结果。但是，两百年来的历史实践表明，所谓“人性的解放”会走向“欲望的解放”甚至是“兽性的

解放”。越来越自由随意的亲密，越来越放纵的（包括婚前与婚外的）性关系，瓦解了持久的忠诚、彼此的责任等美德，引发了普遍的价值混乱、道德堕落和性疾病的蔓延，也直接造成了居高不下的离婚率。家庭是社会的细胞，家庭的解体意味着社会的溃散。中国文化是家族本位的集体主义文化，自由恋爱在个人主义为本的西方都导致了社会危机，更不适合中国的国情。由此我们得出结论，应当破除对自由恋爱的迷信，返回包办婚姻的古老传统，重新获得对中国文化的自信力……

当然，这是一篇“戏仿”之作。这是一次实验，看看“理论创新”可以多么离谱，而又可以显得多么振振有词。如果你觉得这个创新不够过瘾，我们还可以尝试更极端的题目（比如，论证“自杀比活着更有价值”）。创新的时代也是一个江湖骗子泛滥的时代。要免于被“理论”忽悠，我们不仅需要常识，而且要培养健全的思维品质，获得清醒的辨识力。这是一种公民的品质。

谁让孩子输在了起跑线上

新学期伊始，幼儿园涨价的消息纷至沓来，上升的幅度甚至高达一倍以上（数额在每年几千元到几万元不等），引发了普遍的担忧和不满。面对“赞助费”的飙升，有些人完全不堪负重，不得不选择让孩子退园。更多的父母虽然力不从心，还是千方百计为交纳赞助费筹款，因为他们决意“不让孩子输在起跑线上”。近年来，许多学者专家对类似的口号反复提出了有力的批评，但为什么起步线上的输赢仍然是众多父母们挥之不去的心结？这恐怕不是用一句“观念错误”就能打发的问题。

的确，从教育学的角度来说，某些大行其道的口号（无论是“不要让孩子输在起跑线上”，还是“要让孩子赢在起跑线上”）往往是误导性的，甚至是有害的。首先，教育的标准不只是“输赢”问题，还有“对错”、“好坏”与“美丑”的内涵。“起跑线理论”将教育的功能简化为“输赢”之争，这

恰恰是当下社会崇拜竞争的一种病症。如果成年人之间的严酷竞争无限度地转移到初等教育、学前教育，甚至胎教阶段，那么整个社会就可能变成一个弱肉强食的丛林，而一个只问胜负成败、不顾是非对错的国度，无论多么强大，仍然是野蛮之地而不是文明之乡。其次，就算可以将人生比作一场赛跑，那也不是百米短跑，而一场漫长的马拉松，最初的一点得失可能完全无足轻重。刻意夸大起跑线上的输赢，主张斤斤计较、分秒必争，会给孩子造成过度的负担。而失去了童心的童年，也很难有未来充满自由和想象力的成年。就此而言，我和许多学者一样，强烈反对所谓“起跑线理论”。

但是，所有这些辨析和劝导都不能完全打消人们的忧虑。因为从社会公平的角度来看，“起跑线问题”确实是一个真实而严峻的问题。最近一项调查表明，在基础教育领域最需要解决的问题中，受到最多人群（近三成）关注的就是“优质资源分布不平衡问题”。

关于社会公平有许多不同的理论观点，但大多包含“机会平等”的主张。就教育而言，一个理想的公平社会应该对所有公民的子女提供同等的基础教育资源。也就是说，无论孩子的先天智力高低，无论在民族、籍贯和性别方面的差异，也无论其家庭的富贵与贫寒，他们都应当“站在同一起跑线上”。当然，世界上没有一个国家完全实现了这种公平的理想，但这并不是放任资源配置不平等的理由。我们当下的现实是，社会资源（包括教育资源）的分配在很大程度上对应于财富的等级结构，形成了一种“富者通赢”的局面。也许，

正是由于教育的“起跑线”越来越严重地被金钱所扭曲，才会有那么多人为孩子可能“输在起跑线上”而恐慌。

困难的问题在于，除非搞一场“均贫富”(绝对平均主义）的革命，否则，在一个贫富不均的社会中，如何可能保证基础教育的机会平等？家里交得起赞助费的孩子已经领先了，交不起的就已经落后了，他们怎么可能站在同一起跑线上？这是一个难题，但并不是毫无办法。有一种对于社会公平的设想称作“复合平等”理论，主张将不同的社会领域尽可能区隔开来，允许每个领域有各自的优胜者，但防止某一个领域的优势越界扩张到其他领域。比如，财富的优势应该被限制在消费领域。一个富人可以开豪华轿车、穿名牌衣服或者去高级餐馆用餐，享受诸如此类的奢华“消费优势”。但无论他（她）多么富有，也不能用钱来“买官”，因为这就将消费领域的优势转移到了政治领域。如果他（她）犯罪被判刑，也不能用钱来减免刑期，否则，就是以消费逻辑控制了司法规则。同样，一个政府官员具有政治领域的优势，但不能以此而免费或低价享受商品和商业服务。在这里“腐败”的含义就是将权力优势转换为消费优势。这个“复合平等”理论（当然不是我的发明）是美国的一位政治哲学家迈克尔·沃尔泽提出的，其要点之一在于反对“赢家通吃”：任何一个领域的优势都不应当构成对整个社会的垄断。在这样一个社会中，钱是有用的，但绝不是万能的。

从复合平等的角度来看，基础教育是一个独立的社会领域，不应受到金钱的左右。实际上，免费的义务教育正是一

种促进机会平等的制度性措施，在一定程度上抑制了金钱对教育资源的支配。但公平的制度安排在范围和力度上都远不尽人意。目前的义务教育还不包括学前教育，使其成为某种商品。而就近入学的政策本来是一种公平措施，但由于优秀师资的地理分布不均，导致对所谓“学区房”的购买竞争，优秀的公立学校也就变相地成为商品。凡此种种都会使财富的优势扩张到基础教育领域。

任何一个社会都存在贫富差异，但一个社会主义国家更有理由去防止“富者通赢”的格局。时下弥漫的“拜金主义”和“仇富心理”正是对“富者通赢”的现实反映，以为单凭“更有力的思想教育工作”就可改变，恐怕是唯心主义者的幻觉。

健美操与忠字舞

周末的傍晚路过一个宽敞的健身房，透过落地玻璃窗，看见一群白领丽人正轻快地跳着健美操。身边同行的朋友驻足而立，认真端详起来。这位专攻“文化研究”的学者刚刚“海龟”，大约是久违了“东方的韵味”而情不自禁，便打趣问他：“这里有什么‘文化’值得你研究吗？”他沉着应答“是的”，接下来还有一通长篇大论。

朋友的见解令人玩味：当今白领热衷的健美操与“文革”时期红卫兵跳的忠字舞如出一辙。表面上看，前者是自由的现代时尚，后者是异化的愚昧效忠，但如果我们“透过现象看本质”，两者并无二致。白领们追求的健美瘦身的时尚生活，其实是各种广告宣传和商品销售策略的结果，是“内化了”的消费主义意识形态。日复一日操练这种整齐划一的动作与忠字舞何其相像?！根本谈不上什么自由奔放之美，而是受虚假意识支配的一种强迫症。他们和红卫兵一样，都自视

为文化先锋，代表时代潮流，实际上都丧失了自主性和独立思考，陷入了意识形态的迷狂。朋友的观点听上去颇为新颖，却也算不上是原创。早在半个世纪前，马尔库塞就将西方消费社会诊断为一种“新的极权主义”（与纳粹主义和斯大林主义相提并论），只是控制的方式更加隐秘，也更为有效。这位从事文化研究的“海龟”当然谙熟法兰克福学派，而且还练就了“活学活用”的高超功夫。

那么区别呢？健美操与忠字舞之间有什么区别吗？我忍不住开始质疑。首先，健美操是自主选择的个体活动，而忠字舞是（无论本人意愿如何）必须参加的集体政治活动。其次，健美操指向自身，而忠字舞表达崇拜。最后，或许也是最重要的，我们可以向任何一个健美操练习者提问，邀请她（他）反思自己是否被虚假意识所操控，但当年对一个忠字舞爱好者提出类似的建议可能就会有生命危险。我的反驳并没有说服这位朋友。比如，我相信即便是错觉中的“虚假自主选择”与“被迫的无可选择”之间仍然存在区别，他认为这种差异完全是表面的、毫无意义。在相持不下的辩论中，他多少承认了这三个方面的区别，但扔下一句掷地有声的断语：“So what（那又怎样）？不过是五十步笑一百步！”

可是，五十步与一百步，不是还差了整整五十步吗？如果你父亲是长寿的百岁老人，那么值得祝福庆贺；如果邻家的兄长五十岁就英年早逝，不是会让人痛心哀悼吗？庆贺与哀悼之间只有一个“so what”的距离吗？

稍许的沉默之后，我们谈起中学时代的一次争论。有位

同学语出惊人，声称“所有的人都是自私的，甚至雷锋叔叔也是如此”。雷锋不断地做好事，其实是为了满足他自己的欲望——助人为乐的欲望，他的“助人”也为了自己的“快乐”（道德优越感之类），在内心深处还是“利己”而不是无私。当时我们缺乏伦理学的基本素养，不知如何回应这种诡辩术。但我们确切地知道，雷锋叔叔和那些“自私鬼”分明是不同的，而且两者的差别对道德生活至关重要。如果一概被称为“自私”，那么“自私”这个词就丧失了其特指功能，我们就需要发明别的语词来指称这种区别。

这与前面的话题有关系吗？是的。在我看来，这都涉及某种“思想流行病”。我们对世界的观察判断，有时要在差异中寻找相似或一般，有时反过来，要在类似中发现差异。如果偏执于总体概括，可能发现了一些大而无当的普遍真理，却掩盖了我们真正关心的问题所在。“每个人终有一死”，但这不意味着无论怎么生活都是一回事。“所有的人都没有绝对的健康，在严格意义上都是病人”，但手术台上的病危者与操场上的运动员可以在“病人”名号下被混为一谈吗？类似的，“所有的政治实际上都是精英统治”，这或许不错，但什么样的精英、如何成为统治者，又如何实施统治，也许才是问题的关键。“全世界的媒体都不是完全独立自由的，都受到各种势力的操纵和控制”，这完全正确，但究竟是“独家控制”还是“多方竞争的软性操纵”仍然事关重要。翻墙和走平路同样是物理运动，但动作难度才是这里的要点所在。身处豪宅与蜗居斗室同样都算居住，但我们不相信“关注房价”实际

上是观念错误或神经过敏。

理解世界需要分殊的概念。特别是当区别对我们至关重要的时候，那些取消差异的高见貌似深刻，却荒谬地转移或回避了重点所在。在这个意义上，健美操并不是忠字舞，因为软性的广告诱惑与独断的教条规训不可同日而语。的确，总有一些时候，我们容易被“一样坏”的说辞所诱惑。当理想被毁灭，善意被利用，或者爱情被辜负，在类似挫折中，“所有人都是自私的”或者（在失恋情景下）“男人没一个好东西”，诸如此类的说法格外具有吸引力，因为“天下乌鸦一般黑”慰藉了我们的遭遇与处境。我们的不幸就成为普遍灾难的一部分，不值得特别地抱怨，也不值得抗争与努力。最终，大家彼此彼此，可以在“一样坏”的世界里相安无事了。

世间没有天堂，但这并不意味着所有人都同样过着地狱般的生活。正因为我们“在人间”，差异才对我们重要，我们才应当善于分殊。

比盲人更盲目

据说，有位十分活跃的华裔“国际学者”，不久前在一个高规格的中外学术论坛上发出雷人之语：“摆脱西方，海阔天空！”顿时引得四座皆惊。这种豪言壮语近来时有所闻，听上去相当鼓舞人心。但真要是摆脱了西方，这类国际学者大概就会失去在中西之间频繁穿梭、游刃有余的活跃空间，更谈不上什么海阔天空了。至少五百年来，中国与西方的关系错综复杂——有交往与试探，有殖民与反抗，有辩论与对话，有竞争与依存，一直纠缠不休，最终变得你中有我、我中有你，甚至我们国家意识形态的基础都来自一位德国思想家的理论创造，我们何以摆脱已经内在于我们自身的东西？

所以，这类惊人之语表达的未必是其字面的意思，更可能是一种呼吁，要告诫国人努力摆脱西方的偏见，特别是对于中国的偏见。因为受到这种偏见的制约，会加深我们的自卑感，妨碍我们打开思想创新的天地。倘若如此，这种见解

对于抵御“崇洋媚外”的心理或许特有功效，在原则上也正确得无可挑剔。

但一个重要的问题在于，判别偏见的标准是什么？在“抵抗西方”的流行话语中，我们鲜见对这种标准的严肃讨论。而日渐走强的一个趋势是，那些盛赞中国奇迹的论述，比如马丁·雅克的《当中国统治世界》或者约翰·奈斯比特的《中国大趋势》，基本上都不会被国人视为偏见。相反，那些对我们有尖锐批评或颇有微词的观点，常常被主流舆论指责为“西方的偏见”。于是，我们似乎默认了这样一种潜在的标准：偏见与否与我们的“舒适感”密切相关，那些越是让我们听得舒服的说法就越是正确，而越是让“中国不高兴”的观点就越可能是偏见。我不知道这种关联有没有因果逻辑，但许多心理学家会将此看作是一种“认知的未成年状态”。

喜欢赞美、厌恶批评，这大概是人的自然情感倾向。但成熟的心智不会将好恶感等同于正确性。一种看法是不是偏见，只能基于其证据和理由来辨别。赞美中国的经济奇迹当然有理（GDP已经位居世界第二），但批评我们发展的不平衡也言之有据（基尼系数早已超过了警戒线，位于世界前十位）；对中国社会保持稳定的评价固然不错（巨大的社会动荡毕竟没有出现）；但指出这种稳定存在着隐患也不无道理（刚性维稳代价过高，国内安全的开支已经直逼国防预算）；说中国是体育大国可能正确（若以奥运会金牌总数为标准），但说我们还是体育弱国也不一定错（若以全民运动水平而论）；有人在上海世博会中看到了卓越的城市治理水平，也有人在最

近的火灾中[1]看到了城市安全的机制尚不健全……凡此种种意见，都有其特定的、局部的依据，但以总体的正确来要求，都可以说是某种“偏见”。有什么理由说，让人舒服的正面意见偏见更少，而让人感觉不爽的负面意见则偏见更大？倘若要寻求无偏见的正确意见，更有前景的方式并不是放任自身的好恶感去杜绝“偏见”，而是在各种局部意见之间展开自由的对话与交锋，在寻求综合的努力中接近真相或真理。

小时候大家都可能听过那个“盲人摸象”的寓言故事。但我一直就觉得，这个故事编得很离谱。我认为，现实生活中的盲人根本不会犯那样的错误，因为他们对自己的感官缺陷格外敏感，很明白自己的认知局限。若真有一群盲人在一起摸象，他们一定会知道自己触摸所得的感知只是局部，而不会陷入“以偏概全”的自负。我甚至猜想，正因为他们有自觉的“盲人意识”，彼此之间才可能有更真诚、更谦逊也更开放的合作与商议，更少有各执己见的固执争吵。最终，他们在共同的探讨中反而可能达成更为全面的认识。就此而言，盲人摸象既不是一个关于盲人的故事，也不是说给盲人听的训诫，而是针对那些自以为“独具慧眼”者的一种告诫。

若要避免所谓“盲人摸象”的错误，恰恰是学习和养成一种“盲人的自觉意识”——意识到每个人都在某种意义上是“盲人”，都有自己认知的片面和局限。其实，中国传统文化中有许多阐明这种自觉意识的教诲。古代中国贤人告诫我

① 指 2010 年 11 月 15 日上海静安区高层住宅大火。——编者注

们，“忠言逆耳”、“兼听则明，偏信则暗”，鼓励要“闻过则喜”、“有则改之无则加勉”，特别提醒人们的自我认知存在盲点，所谓“不知庐山真面目，只缘身在此山中”。而缺乏那种盲人的自觉意识，实际上会比盲人更加盲目，也可能会固执于更强烈的偏见。因此，最重要的，是要摆脱那种自以为独具慧眼的自负：假定别人都陷入在意识形态的偏见之中，而自己却丝毫不受污染地站在所有偏见之上，如同获得了上帝的视角，将真理一览无遗，尽收眼底。以这种心态来抵制各种（无论出自国内还是国外的）负面批评，大概只会让偏见更加泛滥，而与我们中国的传统智慧也会渐行渐远。

看见别样的生活

今年某大型网站搞过一次“新视角高峰论坛”，名家云集，探讨“富裕的中国还需不需要启蒙”的问题。大多数论者主张，启蒙精神是“五四传统”中值得继承和发扬的重要遗产，但在网络上也可以读到许多质疑和反驳，比如，“那些主张启蒙的人，自己才是蒙昧的。到底谁来启蒙谁啊？”还有“启蒙本身是一种自负的现代迷信”等等。

回想20世纪80年代，中国思想界曾有过一个热烈的“新启蒙运动”，而20多年后的今天，社会环境和思想背景都发生了改变，启蒙变成了一个可疑的主张，甚至会遭到讥讽嘲笑。那么，今天再来谈论启蒙理想还有意义吗？我想，这或许取决于如何理解启蒙的含义。

“启蒙”对应的英文词是“Enlightenment”，原意是“光照”。柏拉图在《理想国》第七卷中讲过一个“洞穴寓言”，为人所熟知，也常常被用来解释何为启蒙。按照某种简单化

的理解，启蒙就是走出习俗的蒙昧洞穴，在理性之光的照耀下看到真实的世界。在这样一种解说中，习俗是黑暗落后的，理性是光明进步的，而启蒙就是一个弃暗投明走向真理的历程。但困难的问题在于，你怎么知道自己启蒙了呢？你走出了原来的“自然洞穴”，但很可能你进入了“第二级洞穴”；你以为自己看到了太阳的光辉，但说不定这是“日光灯”之类给你造成的幻觉。更糟糕的是，因为你自以为真理在握，就会急切地去启蒙别人，自以为是地批判所有习俗。在这样一种傲慢的“启蒙心态”中，启蒙不也会变成一种偏见、狂热和迷信吗？

如果把启蒙定义为通过理性发现终极真理，这或许是一种自负，也一定令人争议不休。对此，我完全没有把握来判断评说。但是，可能有另一种不同的思路来理解启蒙。无论是“弃暗投明”的说法，还是进入“第二洞穴”的阐释，都肯定了一个事实：启蒙是一次“出走”。于是，我们可以将启蒙理解为由于“出走”而获得的“视野转变”。这种转变是由于看见了“别样的生活”所激发的反思意识，而并不需要任何“发现真理”的假定。

想象一下，在一个信奉“棍棒底下出孝子”的村庄里，父母打孩子是家常便饭，而且“好孩子”都是被打出来的。但假如有一天，有个男孩去了另一个遥远的异邦村庄，发现父母基本上不打孩子，而那个村庄居然也有很多“好孩子”，他会作何感想？在一个世世代代恪守“守寡戒律”的村庄，有一个丧夫的女子，有一天到了另一个遥远的村庄，在那里

她见证到女人居然是可以改嫁的，而那个村庄竟然没有“秩序的崩溃”，她又会作何感想？

在见证了异邦别样的生活之后，他们的视野发生了转变。他们不再可能如同“出走”之前那样，将“打孩子”或“守寡”当作理所当然的事，因为他们知道“生活可以是不同的样子”。当然，这并不意味着他们必定会放弃原有的习俗。这个男孩可能仍然心甘情愿地接受“严厉的”教育方式；这位寡妇仍然可能继续坚守她的贞节事业，甚至为此更加骄傲。但他们的理由变化了，或者说，他们需要一个理由来面对“异邦”的另类可能性。

在此，我们没有假定“异邦的村庄”代表了什么“普遍真理”，也无须主张“不打孩子”或“允许改嫁”的文化就是“更高的文明”。我们甚至可以想象另一种情景——异邦的村民远游到了“本邦”，惊奇地发现：打孩子可以成为一种教育方式，而且没有多少孩子“被打坏”了；守寡可以是一种忠贞的方式，也并非那么不可忍受。“异邦人”也会因此形成对自身习俗的反思意识。

所谓“洞穴”，就是由特定习俗构成的社会。生活在特定的习俗中而不自知，是一种“前启蒙”的状态。而我所理解的“启蒙”，就是获得对自身“洞穴性”的一种自觉——意识到自己生活在洞穴之中。我们不需要假设看见了“光明”才能获得这种自觉意识，只需要知道“生活可以是别的样子”就够了。

如此理解的启蒙仍然有非同寻常的意义。因为习俗本来

无须理由，而在启蒙之后，各种习俗就会面对各种理由的挑战，也需要用理由来应答和辩护。于是，“说理”就成为启蒙之后的文化核心。而任何“不由分说”的政治与道德秩序，也就越来越难以维系。

你所不知道的真相

听说发生了一场交通事故，但又有传言说这并非事故，而是一次蓄意策划的谋杀，我们该如何判断？最明智的态度或许是暂时搁置任何论断，期待确凿的证据与合理的推论，直至真相大白。但很遗憾，许多时候证据往往缺失，甚至可能被刻意掩盖，真相似乎若即若离。特别是在一个信息不够透明的环境中，人人疑心重重，四处流言纷纷，许多人宁愿相信真相是险恶的，好让自己有所防备，免遭“忽悠”。于是，“阴谋理论”（conspiracy theory）就会变得格外有吸引力，因为它以简单明了的方式满足了人们对认知确定性的需要。

阴谋论者往往显得独具慧眼、善于推理和雄辩，能揭示许多你所不知道的“真相”。戴安娜王妃并非死于偶然的车祸，而是被英国王室谋害的。著名的泰坦尼克号其实并没有沉没，撞上冰山的是其姊妹船奥林匹克号，这是轮船公司为骗取巨额保险费而策划的“海难”。“9 · 11”恐怖袭击事件实

际上是美国政府（伙同以色列）自导自演的“恐怖袭击”，只是为了给发动战争寻找借口。美联储是一个家族集团控制的机构，秘密主宰着整个国际金融。但这只是惊天大秘密的一部分。整个世界都处在一小撮国际精英的操纵之中。他们可能是共济会和光明派的成员，构成了一个“影子世界政府”，在全球范围内控制着许多政府机构、工业、银行和媒体（包括欧盟、联合国、世界银行和国际货币基金组织等），致力于实施一个“新世界秩序”计划。俄国的布尔什维克革命、德国纳粹政权的兴起、两次世界大战以及许多次经济危机都是这个阴谋计划的一部分……总而言之，在所有事件的背后，都有阴谋者“秘密之手”的操纵，对历史进程产生了决定性的影响。

那么这些说法可信吗？在当代学术界，“阴谋论”是一个贬义词，没有严肃的学者会认真对待阴谋论式的观点和论述。这不是因为这种“理论”有何缺陷，而是因为它“过于完美”——无论遭遇怎样的反例都不可“证伪”。它永远可以“打发”矛盾的证据，将反例解释为阴谋的一部分，这超出了学术规则的合理边界。

近年来有位中国的军事理论家，提出美国正在对中国形成一个战略包围圈，他的观察不乏洞见。但当上升到整体理论的时候，他的思路就颇有一些阴谋论的色彩。理论起点是惯常的“帝国主义亡我之心不死”。帝国主义野心勃勃当然不假，但将我们“亡了”对它究竟又有什么好处？他似乎从来不用考虑现实主义经典理论家摩根索的观点——对实现帝国

主义的利益而言，战争往往是代价过高的、不合算的手段。还有，他揭示美国的民主选举完全被精英寡头（所谓“军工复合体”）所控制，选出来的总统都不过是他们的傀儡代言人。但这位军事理论家似乎忘记了，恰恰是艾森豪威尔总统最早提出并警告“军工复合体”制造战争的危险。那么，为什么这个“傀儡”要泄露天机？而如今为什么精英寡头又会找一个平民背景、血统不纯的黑人总统来做代言人？这会不会有点过于麻烦？但所有这些质疑只需要一句话就可以打发：这只是欺骗的伎俩，欲盖弥彰而已。于是，阴谋理论战无不胜。

的确，历史与政治中遍布着大量的阴谋。但严肃的学术研究认为，阴谋要得逞并不容易，因为阴谋的逻辑后果是不可预见的，往往超出策划者的控制，而驱动历史发展的是人类集体活动的结构力量。学术界之所以鄙薄阴谋论，因为它不具有真正的认知价值和有效的解释力，却可以被任意滥用。

曾遇到一位资深的阴谋论者，贩卖他独特的“西奴”阴谋论。我以为，那些鼓吹自由民主的“自由派”才是需要警惕的亲美西奴，却当即被他嘲笑为“太傻太天真”。他的惊人发现是，“新左派”才是真正暗藏的西奴。逻辑很简单：美国强大就是靠两样好东西：高技术和民主。对中国他们严禁输出高技术，却乐于输出民主，这里面一定有阴谋。实际上，美国人明知自由民主制是强国的政体，为了遏制中国就不能让中国民主化。于是，秘密派遣“新左派”回国，攻击普世价值误导中国民众，给中国的崛起制造障碍。（可能吗？美国

不总是拿人权说事，给我们施压吗？）那不过是障眼法啊！你还不明白吗？一个在明处施压，引起民族情绪的反弹，一个在暗处做“无间道”配合，让我们误入歧途。（算了吧，我多少也算个“新左派”，我怎么不知道有这个阴谋啊？）那是因为你不在“核心”，只是大棋局中被利用的一个棋子。“新左派”是不是有好多美国海归？想一想，美国花钱给你奖学金，给你博士学位，然后还真让你回中国来反美？天下哪有这么便宜的事情？傻子才会相信！（我完全无语了，只能说这是阴谋理论，无可争论。）他说，“阴谋论”这个词就是美国人发明的，把揭穿阴谋的理论诬陷为“阴谋论”，这是阴谋策划者惯用的伎俩，本身就是阴谋的一部分，是阴谋被揭露之后的防范措施……这么给力的阴谋论几乎要让人神经错乱了。

从此我明白了一个道理，你永远无法反驳一个固执的阴谋理论家。

“虎妈妈”的战歌唱给谁听？

2011年初，华裔美国教授蔡美儿发表了自己的“育儿之道”。虎年过去了，《虎妈战歌》（书名）仍然嘹亮，也在美国掀起争议的轩然大波。有人指责她的“家法”虐待儿童，甚至给她寄去了死亡恐吓信；也有人从中发现西方教育的危机所在，甚至大声惊呼“美国正在衰落，这一次是真的”。有趣的是，中国教育界正在反思自身的种种弊端，蔡美儿却在大洋彼岸高调标榜“中国式教育”的成功秘诀，并毫不留情地将“软弱的美式教育”狠狠鄙视了一把。这个阴差阳错的格局很令人玩味。

若是当作“育儿秘诀”，蔡美儿的许多做法并不足取。那些对孩子的“禁令”是不可当真的，比如每门考试成绩都不准低于A。一个班级有几十名学生，如果每个家长都照搬虎妈妈的苛刻要求，除非老师让所有学生都得A，否则大部分学生和他们的父母终将陷于精神崩溃。这类“秘诀”完全无

法复制，无论在中国还是美国。但抛开这些细枝末节，蔡美儿的故事的确敦促我们思考：美式教育是否像传说中的那么理想？中式教育是否就一无是处？

近十多年来，中国教育界对应试教育的批判不绝于耳，但很少有人注意所谓素质教育的偏颇之处。实际上，任何“素质”都不能凭空养成，而“应试”本身恰恰是一种“素质训练”。第一，应试要求澄清问题、分析判断，并在时间压力下迅速发现解决方法，这种“问题求解能力”本身就是一种重要的素质。第二，“注意力集中水平”（level of concentration）是任何工作必不可少的素质，而且最好从小养成。过度的“题海战术”当然有害，但一定强度的课业负担有助于培养这种素质，在一个“分心”的诱惑无时不在的信息时代，这尤为重要。第三，反对“死记硬背”、强调“理解优先”并不能绝对化。许多学习课题，“熟知”恰恰是“理解”的前提，而不是相反。比如唐诗宋词，只有在熟读默记之后才可能开始“心领神会”。而刻苦努力也不是快乐教育的天敌。要享受演奏古典音乐之美，必须始于简单重复的技艺训练，犹如在艰苦的长途跋涉之后领略无限美丽的风景。而观看电视风光片的快乐，虽然唾手可得，却是完全不同的境界。

记得许多年前，美国哲学家理查德·罗蒂到上海访问，笔者曾当面向他求教杜威教育哲学的影响。未曾想到，这位杜威思想最重要的传人竟然回答说“那是一场灾难”(disaster)。他解释说，杜威的思想被滥用了。杜威对“以孩子为中心”的教育理念实际上是有所保留的，而现在美国的

中小学教育正走向极端的“学生中心主义”。结果，尊重个性变成了只能表扬不许批评，倡导自由变成了放弃标准，“快乐教育”变成了放任享乐主义，美国正在为此付出代价。上海学生2010年首次参加国际学生评估项目（PISA），在阅读、科学和数学全部三项测评中都位居榜首，遥遥领先于美国学生。而虎妈妈的“家法”触痛了美国快乐教育的脆弱之处：如果你要把一切都变成即刻可以兑现的快乐，那么很可能陷入更深重的空虚、无聊和软弱。更持久和深刻的快乐往往是艰苦付出之后的成就。

对比中美教育的主流倾向，或许应验了“过犹不及”这条中国的古训。“命令与尊重”、“严管与自由”、“刻苦与快乐”等等关系是辩证的，而合理的平衡总是要针对现实的状况。就此而言，“中国妈妈”的“专制”家法对于太过自由放任的美国或许是对症的“良药”，有矫枉过正之效。但不要忘了，她是一位美国的“华裔妈妈”，那“战歌”是唱给美国人听的。而在应试教育已经处于暴政地位的中国，若要套用虎妈妈的秘诀药方，可能无异于自服“毒药”。

现行的所谓“中式教育”有其明显的褊狭和局限。目标永远是可以量化的成绩，方法是直奔主题的反复操练。我们似乎只记得“熟读唐诗三百首，不会作诗也会吟”的劝导，却完全忘记了还有“功夫在诗外”的告诫。于是，中国学生擅长于所有目标单一的竞赛，却在思想表达和交流、团队合作以及领导力等方面居于弱势，更不用说对创造发明尤为重要的奇思异想气质与自由奔放精神。对此，

杨振宁和钱学森都有过敏锐的批评观察。那么，即便成功可以用竞赛的输赢来定义，喜欢“赢在起跑线上”的中国孩子，未必能赢在终点。

况且，教育还关乎人格培养与社会理想。如果“成功”只是遵从金钱和权力的标准，如果“吃得苦中苦”只是为了“做得人上人”，如果“失败”就意味尊严扫地、人生毫无意义，那么，这个社会将会变成“成功人士”的天堂和“失败者”的地狱，我们的感情大概除了“鄙视”就剩下“羡慕嫉妒恨”了。一个加拿大的华裔孩子到中国过暑假，多次听到人们兴奋地赞叹重点学校高强度的“魔鬼式训练”，他弱弱地问道：“那训练出来会不会变成‘魔鬼’啊？”让人无言以对。

面对言论自由的伤害

言论自由权在美国几乎被奉若神明，受到《宪法第一修正案》的特别庇护。但如果某种言论侵害了他人的利益或感情，是否还应当受到法律的保护？2011年3月2日美国联邦最高法院对备受关注的“斯奈德诉菲尔普斯案”（*Snyder v. Phelps et al.*）做出裁决，结束了一场长达四年之久的诉讼纠纷，也再度引发了关于言论自由问题的思考。

马修·斯奈德是美国海军陆战队的一名下士，2006年3月在伊拉克战争中阵亡，年仅20岁。不久，亲友们为马修送葬，却遇到了一群抗议者。他们聚集在离墓地300米左右的公路上，标语牌上写着“美国劫数难逃！”“上帝憎恨同性恋者！”“你将下地狱”“为‘9·11’恐怖袭击事件感谢上帝”“为死去的士兵感谢上帝”等激烈言辞，干扰了葬礼的肃穆气氛。这些抗议者属于Westboro浸信会，这是由弗雷德·菲尔普斯创办的一个独立家族教会（并不被主流的浸信会所接受），秉

持一种特别的信念——美国对同性恋的放任激怒了上帝，而这个国家的不幸灾难（从“9 · 11”恐怖袭击事件，到伊拉克战争中的大量伤亡）就是上帝的惩罚。他们热衷于四处奔走（甚至赶赴千里之外），到各地阵亡士兵的葬礼上，为抗议同性恋呐喊。

斯奈德一家都不是同性恋者，但马修的父亲阿尔伯特仍然感到愤怒，认为Westboro教会的成员有意制造感情伤害，侵害了阵亡士兵家人的宗教与聚会的权利，因此决定对菲尔普斯等人提出诉讼，要求1 000万美元的高额赔偿。2007年地方法院判斯奈德胜诉，但将赔偿金额降至500万美元，菲尔普斯不服提出上诉。第四巡回上诉法院出于保障言论自由的理由，判斯奈德败诉。斯奈德继而上诉到联邦最高法院。结果，九名大法官以八比一的压倒性多数做出裁决，判菲尔普斯无罪。

在这个案例中，菲尔普斯的教会成员被许多人视为宗教极端分子，他们的“反美”示威并不是出于捍卫常人理解的正义原则，而是依据“同性恋遭天谴”的神秘信条，他们在葬礼上的行为在许多人看来是冒犯无礼的寻衅。而阿尔伯特 · 斯奈德则是明显的受害方（他的独子马修还是“为国捐躯”的战士），甚至大法官们都承认斯奈德一家遭受了“巨大的痛苦”。那么，为什么最高法院的判决最终没有站在斯奈德一边？

首席大法官约翰 · 罗伯茨在（多数派）裁决书中写道：“言论是强有力的，它能刺激人们去行动，能让他们感动，因

欢乐或悲伤而流泪，或造成巨大的痛苦——像这里所发生的那样。”但是，“我们不能够用惩罚言论者的方式来对这种痛苦做出反应”。他指出，评判此案的主要考虑因素是言论性质：是公共关切还是私人问题？大法官们认为，Westboro教会的许多标语牌的确是在应对“具有公共意义的问题”（matters of public import）——“美国及其公民的政治与道德行为，我们国家的命运，军队中的同性恋”，因而受到《宪法第一修正案》的保护。罗伯茨说，这个国家对言论自由的承诺，要求保护“那些甚至有伤害性的涉关公共问题的言论，以确保我们不会去抑制公共辩论”。也就是说，这个案例在大法官的权衡之中，维护公共辩论的理由压倒了对言论导致伤害的考量。

早在1929年，奥利弗·温德尔霍尔姆斯大法官曾在一项裁决中指出，宪法原则中最为紧要的是“自由思想的原则”——“不是为与己相宜者的自由思想，而是为我们所憎恨之思想的自由”（*United States v. Schwimmer*）。的确，如果言论自由总是有益无害的，那么人人都会赞同，也就无须任何特别的保护。正是由于自由的言论在许多情况下会损害某一方（政府、集体和个人）的权益，会遭到压抑、抵制与反感，才需要在原则上受到宪法的保障。因为自由、活跃与强劲的公共讨论是民主社会的基石，这已经成为美国政治生活中一种根深蒂固的理念。

美国最高法院近百年的判例史表明，多数派的意见倾向于严格维护《宪法第一修正案》的原则。他们理解言论自由

的种种危险——可能是危及国家安全的“泄密”（如“五角大楼文件案”），可能是诋毁官员名誉的“诽谤”（如“《纽约时报》诉沙利文案”），可能是煽动族群敌对与纷争的“仇恨言论”（如“布兰登伯格诉俄亥俄州案”），可能是有损传统道德的“淫秽出版物”（如“巴特勒诉密歇根州案”）……但只有当这些危险足够严重，才有可能压倒保障言论自由的考量。为此，霍尔姆斯在 1919 年提出“明显且即刻之危险的检测”（clear and present danger test）标准。许多著名判例都表明，这是一个非常苛刻的标准。

而在此案中唯一表达异议的大法官萨缪尔·阿里托则认为，“为了让一个社会能够公开而强劲地辩论公共问题，没有必要允许对无辜受害者的残暴”。这番话值得深思。人们也永远有理由质疑，美国为言论自由付出的代价是否过高了？

日本的国民性能解释什么?

面对地震和海啸造成的巨大灾难，日本民众大多处变不惊，沉着镇静，令世人瞩目。许多论者以日本独特的民族文化性格（或称“国民性”）予以阐发，但随后网络上围绕日本人“素质”的讨论又出现激烈的争议。众说纷纭之间，笔者对那些着眼于文化的解释渐渐生出疑问。

早在地震发生的第二天，《纽约时报》就发表了著名专栏作家纪思道的文章。作者根据自己在1995年阪神大地震中的亲身经历提醒读者，不要指望日本政府会有多么出色的能力，但要关注日本民众“真正高贵的品质”，体现在“他们自身的坚定、淡然和井然有序之中”。他将这种高贵品质归因于日本独特的民族精神。在《上海书评》的长篇访谈中，日本东海大学的华裔教授叶千荣先生也对灾后“日本国民的自律意识”印象至深：“感觉仿佛这个民族在一个巨大悲剧到来的时刻，开始了一场全民族的出征……好像是一个巨大的无声电影的

场面，仿佛是《出埃及记》里的一幕。”类似的，他也倾向于“从灾难看日本国民性”，强调了日本民族有一种将道德上升到美学意义的特殊文化：“让生命好似樱花一样在瞬间绽放。这种对瞬间美、短暂美的追求，以及把‘有终之美’作为目标，是日本人潜意识中的一个关键……”于是，“追求美、避免被认为不美，是对自律的一个诱导”。

以独特的国民性来解释独特的行为方式，似乎顺理成章，但困难在于如何面对“反例”。就日本灾民的表现而言，如果国民性可以解释 1995 年和 2011 年发生的两次地震，那又如何解释 1923 年的关东大地震呢？在那场大地震中，不仅有天灾造成的重大伤亡（死、伤人数都超过 10 万），也有“人祸”酿成的惨剧。当时指控朝鲜人“放火”和“暴乱”的谣言四起，引发公众恐慌，最终导致成百上千的朝鲜人被军队、警察和暴民处死（其中也有被误认作朝鲜人的日本人和中国人遇害）。在那场灾难中，今天被人反复称道的那种沉着淡然、自律有序的日本国民性似乎荡然无存，而恐慌与极端的情绪却甚嚣尘上，并导致了野蛮疯狂的暴行。于是，我们不禁要问：如果日本民众今天表现出的那种“真正高贵的品质”是其国民性的彰显，那么这种国民性是在 1923 年之后才形成的吗？如果独特的文化对无法解释的现象就以“特例”来打发，那么文化解释的有效性又究竟何在？

尤其值得警觉的是，当文化解释演变为一种固执的“国民性优劣论”或者天生的“素质高低论”，可能会造成更多的认识混乱。此次地震发生后，欧美与中国的许多媒体纷纷以

大量篇幅称赞日本灾民临危不惧的精神风貌，这似乎与“抢购食盐”风潮中一些中国市民的恐慌形成了鲜明对比。互联网上出现了一些言辞犀利的评论：“青海湖有的是盐，柴达木盆地的公路也是盐铺成的……中国内陆的盐足够把全世界所有的人都做成腊肉，完全没有必要抢盐。学学日本灾民的素质，别再给中国丢人！”这类“自我贬低”的言论立即引起了反弹，许多网友以汶川地震时中国人英勇悲壮的赈灾义举予以回应。一位（据说是）台湾记者的言论更是铿锵有力：“当灾难来临的时候，我宁肯看到像‘5·12’地震发生当天下午在成都市万人排队献血的场面，也不想看到在日本东京排队打电话的场面……我宁肯看到因前往灾区的志愿者太多而把道路堵塞的无序场面，也不愿看到有序得有些冷清的海啸灾民画面；我宁肯看到灾区群众抢着为解放军送水送食的混乱场面，也不愿看到日本灾民看到救援队来了后的冷漠有序场面……如果说后者是高素质，那么我宁肯自己素质低一些！”

从最初的惊奇与赞叹，到后来的质疑与反驳，日本人的“素质”成为令人困惑的问题。在同样的表现中，有人看到的是“沉着谈定”，有人看到的是“冷漠无情”。于是，他们的素质高吗？不高吗？真的高吗？……这类争辩相持不下，却不会有任何结论，也未必对促进思考有真实的意义。根本原因在于，文化或国民性并不能如此直截了当地解释人们的行为。首先，任何国民性都不是单一同质的，而是具有丰富的内在紧张。具体的情景可能会强化国民性中的某一种倾

向，而其表现形态的“高低优劣”也只能针对特定的情景来做评价。若由此推论某种国民性天然优越，而另一种有“劣根性”，则陷入了种族主义的偏见。其次，文化对行为确实会有影响，但常常是通过制度环境的中介才发生作用。人们在灾难中会不会发生抢购、是抢购饮用水还是食用盐，与其说反映了国民性的差异，还不如说是制度环境造成的“信任度”以及教育知识水平的区别。在这个意义上，陈映芳教授的文章《面对灾难，日本国民不会隐忍》，从公民运动对制度变迁的推动来理解日本应对灾难的表现，比许多着眼于国民性的论说更有启发意义。

谁在乎西方模式?

2010年初已经有英国人马丁·雅克的著作《当中国统治世界》风靡一时，2011年初张维为教授的畅销书《中国震撼》也就不那么令人震撼了。无论“文明国家”的老调重弹是否可靠，中国崛起是一个事实。作者的贡献在于全面总结“中国模式”，也没有刻意回避其问题。全书的基调是乐观自信的，并将“摆脱西方”的主题推向了新高潮。当然“他不是一个人在战斗”，近年来已经有不少论者诲人不倦地告诫国人：不要迷信西方模式，那只是个传说。这番告诫原则上并不错，但问题是，究竟是谁那么在乎西方模式?

大概有两类论者最关心西方模式。一种是“唯西是从”，主张只有照搬西方模式才是解决中国问题的出路；另一种是“逢西必反”，相信只有处处坚持与西方相左的“中国特色”，才是我们发展的正途。两种观点看似针锋相对，实际上却受制于同一个非自主的思维框架之中。盲从迷信自不必说，没

有多少自主性可言。但针锋相对的逆反也恰恰被自身的对立面所左右，陷入被“逆向制约”的状态，仍然缺乏独立自主。或许，“西方模式VS中国模式”之类的二元对立根本就是一个误导性的思路。对于探索中国发展而言，若一定要谈论什么“模式”，更为基本和迫切的真问题是：什么是好的（可欲的）模式？而以“我们的还是别人的”作为标准来决定“好坏与否”，是一种智识上的混乱。

因此，对所谓西方模式的批评，真正站得住脚的理由，不是因为它是西方的，而是因为它是不好的。批判者应当提出有效的论证：传说中的西方模式实际上危机重重，或者，就算在西方本土还不坏，但移植到异地（包括中国）就必受“南橘北枳”之苦。但目前西方模式的批判者给出了这个有效论证吗？“没有一个非西方国家取得过模仿西方模式的成功！”言之凿凿。但是，日本、韩国、中国的台湾地区算失败了吗？这些地区与我们相比，是百姓生活更为贫困吗？是收入分配更不公吗？还是公职人员更加腐败呢？当然可以争辩说，这些地区的相对成功，恰恰是没有照搬西方模式，而是发展出了各具特色的日本模式、韩国模式以及台湾模式。那么，为什么菲律宾的失败就是照搬西方模式的结果，而不是有特色的“菲律宾模式”失败呢？凡是成功的都是“特色”的胜利，凡是失败的都是“模仿”惹的祸。以如此取舍为经验论据，这样“理论”必将无往而不胜。

早在改革开放之初，“市场经济”被许多国人视为“西方经济模式”。在中国引入市场经济也被视为模仿西方，争论

之激烈，以至于当时要用“商品经济”为名来回避使用“市场经济”这个术语。但中国的崛起，无论本土传统对此有多少贡献，恰恰发生在引入市场经济之后，这绝不是一个巧合。那么，三十年来中国的高速经济增长是不是模仿西方经济模式的结果呢？当然不是，这是我们有自己特色的创造性借鉴，而不是简单的模仿照搬。

但是，由市场经济主导的发展结果未必都是正面的。有许多论者将当下的各种弊端——贫富不均加剧、环境污染恶化、腐败猖獗蔓延以及社会道德危机——都归咎于市场经济，认为这恰恰是模仿西方模式的恶果。暂且不论这样的分析是否严谨可信，我好奇的是，中国模式的赞颂者对这些困境与危机该作如何解释？这到底是有特色的创造性借鉴的结果呢，还是简单模仿西方的结果？当然，聪明的理论家总可以有更高明的选择：凡是伟大的成就都归功于“中国特色”或者“创造性借鉴”，凡是严重的弊端都归咎于对西方模式的简单模仿。这样的逻辑很强大很给力，就是荒唐得难以自圆其说。

心里总是惦记着西方模式，无论是盲从迷信还是逆反对立，都可能陷入作茧自缚的误区。即便对他人有所借鉴，中国的发展总是中国人的实践，其成功与否首先不是以多么接近或区别于西方为准，而是应当以中国人实际肯认的好坏（价值）标准来判断。依据这个标准，现下的中国模式大概足以让外国人感到震撼甚至“威胁”，却未必能让中国人自己心悦诚服。因为我们期待的中国模式，除了国家的强大，还需要满足这样一些目标：作为一个社会主义国家，基尼系数至

少不再高于所有发达资本主义国家；人均GDP以及人均收入的水平至少都能超过中国男足目前的世界排名；教育或公共医疗的年度开支至少不会与“公车花费”处在同一数量级；吃饭的时候至少不必为食品中的各种有毒添加剂而恐慌，说话的时候至少不必担心“异质思想”有没有触动谁的“敏感(词)”神经……

到那一天来临的时候，大概不会有多少中国人去纠缠如何“摆脱西方”的假问题。说到底，谁愿意那么在乎西方模式?

普世与特殊是分歧所在吗？

在《谁在乎西方模式？》一文中，笔者曾提出，论及发展模式，首要的问题在于“什么是好的模式”。敏锐的读者立刻就开始追问：那么究竟什么是好的？对谁而言是好的？这是关于价值标准的追问，虽不新颖，却至关重要。近年来相关的讨论十分热烈，往往围绕着“普世价值与特殊价值”的议题展开。但普世性或特殊性对我们价值观的形成究竟有多重要？对澄清和应对我们的价值分歧会有多大的意义？我对此抱有相当怀疑的态度。

在我看来，我们之所以信奉某种价值，不是因为它是全人类的普世价值，或者因为它是中国传统的特殊价值。普世性也好，特殊性也好，都不构成我们信奉某种价值的直接理由。我们关于好坏对错的观念当然不会没有来由，但并不来自那种抽象属性，而是源自一些“故事”以及与故事纠缠在一起的“道理”（这一观点受到陈嘉映老师的影响）。有人珍

视个人自由，有人坚持尊卑有序，都是在自己成长的经历中形成的，是在社会化过程中逐渐确立的。会有谁是依据逻辑原则来确立价值观的吗？比如通过三段论式的推理：因为个人自由是人类的普世价值（大前提）；而我是人类的一员（小前提），所以，我信奉个人应该享有基本的自由权利（结论）；或者，因为尊卑有序是中国传统的特殊价值（大前提）；而我是一个中国人（小前提），所以，我确信地位较低者应该遵从地位较高者（结论）。这种推理虽然清晰明确，却有点匪夷所思，与实际的人生体验相当疏离隔膜。也许在哲学反思的层面上，价值的普世性与特殊性是一个有意义的问题，但对于探讨我们价值观的实际来由，这大概总是第二位的问题。

做出这种辨析又有什么现实意义呢？我想其意义在于问题焦点的转换，转向我们所信奉的价值的实际含义及其来龙去脉，而不是其抽象属性。那么，无论是要提倡还是要反对某种价值，更有说服力的方式可能不是去诉诸其普世性或特殊性，而是去探讨这种价值与我们生命体验的关系，与我们文化实践及其背景的关系。

如果碰巧你有一个同事是个大男子主义者。你主张男女平等，因为这是普世价值；他相信男尊女卑，因为是中国的特殊价值。然后还能怎么继续讨论？着急了你可以说，不承认普世价值就不是人类或者是外星人，他就回敬说，不坚守特殊价值就是“非我族类”的外国人。沿着这个方向争论下去，大概只有各持己见、不欢而散。也许你该试着换一种方式，谈谈我们共享的当代文化与所谓“中国传统”有哪些异

同，回忆一下新中国的男女平等教育对你的塑造，说说身边让你钦佩爱戴的女性人物，再问问他有没有类似的经历和体验……这种交谈是在分享形成一个价值信念的真实来由，虽然未必能保证达成一致，却可能有助于澄清彼此的分歧及其原由，也就更可能接近共识，或者以求同存异方式和平相处。

有一次在我的课堂上两位同学发生争论。甲同学相信言论自由是基本人权，是重要的普世价值；而乙同学反驳说，人权实际上是伪装成普世价值的“西方价值”，并主张“民生才是硬道理”，因为这是我们中国人的价值。甲反问：“难道我不是中国人吗？”乙回应：“你大概已经被西方观念洗脑了。”接下来的对话就有点剑拔弩张：“你自己有没有被什么洗过脑呢？就算我被西方洗脑了，全中国有几亿人都被西方洗脑了，那你怎么办？是不是要开除我们的国籍啊？这就达到你分裂中国的目的了吧？”“哪有几亿人？不过是一小撮‘西奴’而已，开除你们也没什么可惜！”“一小撮是多少啊？你调查统计了过吗？有证据吗？”“那你开口就说几亿人，你有证据吗？”“请不要反问我！因为你本来就没有言论自由的权利！”……

我相信，这种抬杠式的争论已经偏离了生活实践中我们对价值的理解。于是我提出几个问题请他们思考。如果你大胆地给领导提意见会有丢失工作的危险，你会不会有所顾虑犹豫？这是否说明（在某种条件下）你实际上更珍视难得的工作机会甚于言论自由？或者，这反而说明言论自由权应当得到保障？“民生是硬道理”是中国独有的价值吗？西方人

愿意无条件地为言论自由而牺牲民生吗？但“民生”究竟是什么意思？是否包含让人生活得有尊严？还是说（像饲养场一样）“喂饱了”就算解决了民生问题？那么尊重人权（包括言论自由）与保障民生是根本冲突的还是可以相得益彰的？言论自由会不会妨碍公共秩序？缺乏自由的强制性秩序会不会比较脆弱？有没有可能实现一种“自由的秩序”？

细致地讨论这些问题仍然会出现新的分歧。但我们发现，分歧的关键很少关乎价值的普世性与特殊性，而更多涉及各种价值在不同情境中的优先性排序。我们也发现，我们所处的文化背景早已是中西融合、难解难分了。

黑箱操作与网络围观

在两个星期内，郭美美从一名边缘艺人变成媒体关注的焦点，她的故事甚至登上了《人民日报》和《纽约时报》。如此快捷的“博出位”会让她庆幸欢喜吗？但代价是接受起诉和警方调查。而那些受牵连的机构和官员（无辜的，或是假装无辜的）大概正咬牙切齿地诅咒她。更有网友不离不弃地围观，言称“郭美美的问题不查清楚，没有心思上班”云云。她不过一时起兴，放纵了沾沾自喜的暴发户心态，却遭遇了始料不及的压力，此刻会不会有悔恨交加的心情呢？

郭美美本人并不是事件的关键所在，只不过她聚集的“流行元素”（人造美女、名车豪宅、奢华炫富）更具吸引眼球的效应而已。这个事件也并非孤立，其意义还不只是对中国慈善事业公信力的质疑与澄清，而是反映出我们时代的一个新动向：一点蛛丝马迹就可能掀动一场廉政风暴。导火索可能是一包天价香烟、一块名牌手表、一份“出国考察”的

日程表、一次宴请的发票或者一张购买茅台酒的单据……“郭美美事件”只是这个现实版的长篇连续剧的最新一集，这个大戏还会演下去，观众很庞大，反响很激烈。

这个局面实在是太好了。公权的滥用者越来越难以保持沉默，他们被迫要面对公众的猜测与质疑。蒙混过关的难度越来越高了。欲盖弥彰的托词以及外交辞令式的辩解抵赖很快会被识破，然后会有更锐利的追问尾随其后。只有事实确凿的证据才能辟谣，才能获得清白。否则，围观的压力会逐步升级，直到引起纪委和司法机构的关注。在更早的年代里，这是完全难以想象的情景。这传达了一个重要的预兆：“黑箱操作”的时代正濒临终结。

在更开阔的视野中，我们可以看到一个长程的历史发展趋势，知识的大众化对政治生活发生着越来越深远的影响。在欧洲，印刷术与平民教育的兴起颠覆了僧侣阶层对圣经教义的阐释霸权。而现代大众传媒的发展则瓦解了信息垄断的格局。当人民主权的理念与现代传播技术结盟，“密室政治”必将陷入日益严峻的危机。可以想象，当美国所有大报同时刊登关塔那摩监狱虐待囚犯的照片，小布什总统会有多么恼怒，他多么希望这个可耻的秘密可以作为“国家机密”被掩盖。可是时代不同了，民主政治就是一桩很麻烦的事情。从40年前尼克松的“水门事件”到阿桑奇的“维基泄密”，都标志着这一世界范围内的大趋势。任何一个宣称民主的国家都难以回避政治透明性的挑战。中国也不例外。

民主没有什么标准模式，也应当根据具体国情和发展阶

段采取不同的形式（因此，议会制、多党制与竞争性选举只是可争议的选项）。但任何具有真实意义的民主政体都需要对人民负责，那么公权力的使用就要接受民众的问责。而问责必然要求基本的政治公开化与透明性。2010年3月，四川省白庙乡在网上公布政府开支的举措引起异常热烈的反响。由此可见，公开化和透明性并不是什么“外来的理念”，而是中国民众的自主要求，是社会主义民主与法治的内在原则。

自古以来，人类的所有政治制度都需要一小部分人为公共事务做出判断和决定。在这个意义上，任何政治都是“精英政治”。但这个共同点绝不意味着所有政治形态都无从区别。现代民主拒绝恶意的“密室政治”。政治当然总是有必要的机密，但机密的必要性必须出于国家与人民的根本利益。以公权谋私利，却以“保密”为借口，是一种恶意的密室政治，在本质上是对人民主权的背叛。民主政体接受精英政治，但前提是政治精英胸怀“天下为公”的精神。中国共产党的领导人再度重申：“党除了人民的利益，没有自己特殊的利益。”“每一个共产党员都要把人民放在心中最高位置，尊重人民主体地位，尊重人民首创精神，拜人民为师，把政治智慧的增长、执政本领的增强深深扎根于人民的创造性实践之中。”

“网络围观”作为一种政治参与方式，正是中国民众的一种创造性实践。人民大众将执政党反复承诺的原则当谨记，公权力的使用越来越难以避开公众监督的视野。于是有人感叹，如今官员是一种“高风险职业”。说对了，而且在网络围

观的时代更是如此。当然，总有一些人试图将互联网改造成“互不联网”，也总有些“深刻的”知识分子将网民的围观鄙薄为“大众窥视癖”。怀有那种一知半解的傲慢，或许会察觉事务的复杂性，却完全无从辨别轻重与主次。从分散偶发的事件到一个反复出现的结构形态，从消费式的娱乐宣泄到更为理性负责、更有建设性的公共表达，网络围观正在发展成一种具有中国特色的民主参与方式，也正在敲响黑箱操作的丧钟。

从真相中拯救信任

全世界每天都在发生交通事故。1998 年德国高铁出轨，夺去了 101 个人的生命；2011 年 7 月印度就接连发生三起轨道交通事故，总共造成 70 多人遇难。相比之下，“7 · 23”动车追尾事故绝不是最严重的一次。此后，几千人赶赴求援，铁道部发言人次日面会记者，总理抱病亲临现场悼念安抚，并承诺要将事故彻查到底，而赔偿金额一路升到 91.5 万元，各种后续工作都在展开……但是，这一切似乎都不足以平息质疑、批评与责难的浪潮。为什么一起交通事故会引起如此强烈的不满？

许多人认为，公众义愤的原因不在于交通事故本身，而在于救援过程中有漠视生命的粗暴行径，有掩盖证据的嫌疑举动。但谁又有确凿的证据坐实这种指控？铁道部已经有官员表示，这种质疑完全没有根据，而且“很伤感情”。至少，目前流传着大量消息和说法有不少是相互矛盾的，事件的全

部真相还没有水落石出。那么，为什么就没有足够的耐心去等待？或者，即使要去推测可能的情景，为什么不能怀着更多的善意？

让我们想象一下最善意的推测可能：事故现场有人曾宣布“已经没有生命迹象”，但这只是对生命探测仪检查结果的一个事实陈述，并没有任何人发出过“停止生命搜救”的指令。特警支队长邵曳戎的异议只是针对一位工作人员的建议，他的行动没有遇到任何压力，实际上对生还者的搜救仍然在继续。而掩埋车头的措施确实是出于方便救援作业的考虑，即便是一个技术失误，也与销毁证据毫无关系。尽快恢复通车或许是铁道部工作的一个考核指标，但事故的伤亡人数也同样是重要的考核指标。那么，无论是出于人道伦理还是职业责任，甚至相关人员自身的利益，都不该做出不惜增加伤亡而急于恢复通车的选择。这样善意的推测难道不是合情合理的吗？

一个理性健全的社会，面对尚未澄清的事件应当更有耐心和善意，至少大多人不会匆忙地去做“有罪推断”。但是，为什么善意的推测是如此微弱？为什么主导民间舆论的仍然是对“无视生命价值”的指控和对“蓄意销毁证据”的质疑？有自视清醒的网友认为是妖言惑众，并热心于“理性辟谣”。有自作聪明的人士开始编造各种“阴谋论”（幸好还没有嫁祸于似乎最有嫌疑的航空公司）。当然，有关部门总是可以套用“少数别有用心的人”以及“大量不明真相的群众”这个万能公式。但在根本上，围绕“7 · 23”事故的舆论状况

反映出社会民众对公权力的信任危机。看不到这一点就无法认清大局。

鲁迅曾在一个黑暗的时代说过："我向来是不惮以最坏的恶意，来推测中国人的，然而我还不料，也不信竟会下劣凶残到这地步。"85年过去了，历史已经历经了改天换地的变化。但今天的中国仍然没有杜绝公权的滥用，其中也不乏超出人们想象的"下劣残忍"的个案：有贪赃枉法的恶行、有草菅人命的"管理"、有营私舞弊的交易、有欺上瞒下的伎俩。就在本文写作前的五个月，原铁道部部长刘志军被免职，原副总工程师兼运输局局长张曙光被停职检查。在成千上万的公职人员中，公权私用者也许只是极少数，但他们的腐败以及产生腐败的机制，已经对整个社会造成了极大的伤害，民众对公权力的信任已经严重透支，这是我们当下国情与民情的一个特征。于是，任何造成生命财产重大损失的事件都可能引发公共舆论危机，恶意的推测往往会压倒善意的理解。

如何拯救我们的善意与信任？在根本上，这要求深远而有效的制度改革，这当然不是一日之功。在对公共危机的具体处理中，相关的责任部门有必要抛弃惯用的息事宁人模式。时代不同了，谁若是以为凭借一点公关策略就能打发民意，"消除负面影响"，那就太过天真了。只有以彻底敞开真相的决心面对公众的问责，以诚恳的对话态度面对尖锐的质疑，才有可能获取信任与理解。以此而论，7月24日晚上铁道部发言人的表现是大可商榷的。他没有解释清楚掩埋车头的技术必要性，也没有澄清可能由此造成的嫌疑。更重要的，他

没有回答是否有人过早发出了停止生命搜救的指令，也没有确认救援过程中罹难者的遗体是否得到应有的尊重。当说出“至于你信不信，我反正信了”，对话就中断了，再说出“这是一个奇迹”、“就这么发生了”，相当于无可奉告，对话也就中断了。这类言辞当然会被视为掩饰与推诿，会导向更深的质疑。而当舆论变得更为复杂的时候，有关部门再次采用惯常的通令来规约媒体，那么真相就变得愈发扑朔迷离。

在对话中断的地方，善意就可能被伤害，在真相朦胧的时候，信任就可能被断送。这将为下一次事故埋下更大的隐患——更恶意的推测和更严重的不信任。若是无力打破这种恶性循环，无论有没有“少数别有用心的人”，都会出现越来越多“不明真相的群众”，爆发出难以应对的公共危机。

风险社会的婚姻观

2011 年 8 月出台的《婚姻法》新司法解释引发了沸沸扬扬的争论。在各种误读与不断澄清之后，有一点变得明晰起来：婚姻中男方的父母才是新司法解释的最大受益者。多年来民间流传着一种说法，“生儿是建设银行，生女是招商银行”。孩子的性别与父母的经济优势没有任何关联。但在男方提供婚房的风俗下，老人往往要倾其一生的积蓄为儿子准备婚房。在高房价时代和“无房不婚”的潮流中，他们才是真正的“弱势群体”。就预期行为而言，新司法解释有助于扭转“建设”对“招商”的不平衡趋势，形成男女双方共同投入“建设”的新风尚，这不仅更加公平合理，也还可能强化同甘共苦的凝聚精神。

女性在婚姻中的角色和地位是相关讨论中的另一个焦点。在一种地摊文学式的典型故事中，总是有一个事业发达却负心背叛的丈夫，抛妻弃子带着房产与年轻的“小三”再婚，

也总是有一个为操持家务、相夫教子放弃工作的妻子，离异时已经“人老珠黄”而且一无所有，只有含辛茹苦地抚养孩子长大，天理何在啊？！对这类悲情的控诉，互联网上有各种不同的回应。有专业律师出来澄清说，婚后的所有收入都是夫妻共同财产，哪怕妻子完全不工作，也享有丈夫收入的一半，当然也就占有房产在婚后按揭部分的一半。因此“操持家务、相夫教子”与丈夫的工作在经济上是等值的，何况还有孩子的赡养费以及离婚“过错方”的补偿费，说“一无所有”是在夸大悲情。但即便如此，人们还是感觉丈夫与妻子截然不同的命运。于是有人感叹：为什么婚姻中受伤害的总是女人？！

有调查研究发现，中国离婚率连续多年攀升，主要原因是婚外情所致。而出轨的丈夫要远多于妻子。但这也意味着介入婚姻的第三者以女性居多。那么是不是可以说，每一个伤害女人的男人背后都有一个女性帮凶？有人说这是年轻女子对中年妇女的掠夺，也有人说年龄并不重要，姿色魅力才是“凶器”。这时候会有更敏锐的论者出场发言：不要唱什么“女人何苦为难女人”，妻子和“小三”都是受伤害的牺牲品，罪魁祸首还是那个负心汉。这类议论表达了对男权主义现实的伤痛体验与不满。但反讽的是，许多女性在反抗男权的同时却仍然肯认了男权主义的观念：男性应当以事业立足，他们的成功应当体现为物质财富；女性应当在家务和抚养孩子的方面做出更多的贡献，但这是被女性自己也视为低等的劳动，而姿色魅力才是女性最大的“资本”，应当用来交换、保

护或争夺财富。

另有一些言论反映出新女性的独立自强精神。她们为新司法解释叫好，因为她们本来就反感“做得好不如嫁得好”的陈腐说法，蔑视“傍大款”的轻贱作为。但新女性的选择却是多种多样的。有人倾向于“不婚主义”，因为避免离婚的最佳方式就是不结婚。她们要求自己在经济上完全自食其力，即便发生恋情，也要让感情与物质财富完全脱离关系。也有人乐观地相信“真爱无敌”：真心相爱是幸福婚姻的唯一法宝，爱情能打败房子、打败七年之痒、打败“小三”的诱惑、打败一切。别被离婚率吓到，离婚的人再多，也超不过白头偕老的人。更多的人主张男女平等的婚姻，相信“做得好才能嫁得好”，女性绝不放弃自己的事业，丈夫应当共同分担家务。甚至有女生“口出狂言”：“在一个新好男人层出不穷的时代，你要是找不到一个愿意和你一起买菜做饭洗碗洗衣服带孩子的老公，那你就太失败了。”

围绕《婚姻法》新司法解释的各种观点，反映出风险社会中各种价值观念的杂陈交错。中国的社会变迁伴随着婚姻高风险时代的来临，汇入了半个世纪以来全球性离婚率上升的趋势。根据美国婚姻史家斯蒂芬尼·库兹的研究，传统社会的婚姻作为一种制度安排，具有重要的经济、社会与政治功能，受到多种因素的制约保护，具有较高的稳定性。而以爱情为基础与核心的现代婚姻本来具有内在的风险，会在现代化进程中体现为离婚率的上升。公私领域的分离使人们的社会经济地位很少受到婚姻状态的影响；高度流动的社会减

少了“熟人”社群对婚姻的干预压力；安全避孕措施降低了“性自由”的代价；女性教育水平与就业率的不断提高使她们在经济上更为独立，而家用电器（洗衣机、微波炉）、加工食品以及快餐业的发展也使得男性在生活上更容易自立，因此传统婚姻中的彼此依赖——女性对丈夫的经济依赖以及男性对妻子的家务依赖——都被大大缓解。所有这些现代转变都在瓦解以往维护婚姻稳定的“非感情因素”。

但好消息是，在现代婚姻中战胜风险的夫妇往往具有更为亲密和彼此满意的关系。婚姻是对爱情的考验而未必是墓地，因为最深沉的爱情不只是渴望倾心相吸，也向往天长地久。

爱的理由

“90后”的大学校园有点劲爆。新学年开始不久，有位高年级男生就迅速锁定了一位刚刚入学的女生，认识还没几天，居然捧着大把玫瑰当众表白了。学妹轻轻问了声“为什么喜欢呢？”学长转出一句很文艺的台词，“爱是没有理由的”。围观者开始拍手起哄，都觉得小学妹快要hold不住了，不料她应答得很沉着：“是吗？可我听人说，世界上没有无缘无故的爱。”然后便淡定地转身离去。这段传闻的真假姑且不论，谈到的问题倒是令人回味：爱究竟是否需要理由？什么构成了爱的理由？

恋人之间的爱情大概是需要理由的。两个陌生人，原本非亲非故，要成为亲密无间的情侣，是彼此自由选择的结果。爱上一个人的理由可能千变万化，有些比较清晰“客观”（比如人品、性格、外貌、才华、气质、财富和社会地位等方面的吸引力），有些则相当神秘主观（比如“只是因为在人群

里多看了你一眼”)，但无论如何都是因为感受到所爱对象的“好”，是因为“好感”才萌生爱意。如果最初体会的“好”淡漠了或消失了，爱情关系也就可能变化。有人善于“时时更新，生长，创造”，重新发现彼此的好；有人则心灰意冷，直到有一天移情别恋。说到底，恋人之间的爱终究是有条件的，以所爱对象的“好”为理由，可以称作是“对象依赖”的爱。

但另有一种爱与此不同，并不取决于对象的品质，最典型的是父母与子女之间的爱。这种亲密关系基于特殊的血缘身份，不是选择的结果，而是给定的。所以，通常我们不会去问一位母亲为什么会爱她的孩子，因为这是不言自明的。若是有位母亲说“因为我这孩子特别聪明漂亮，所以我很爱他（她)”，才会让人感到奇怪，因为言下之意好像是，如果这孩子没那么聪明漂亮，她就不会如此爱他（她)。所有的母亲当然都希望自己的孩子更聪明更漂亮，但这不构成母爱的前提条件。母亲也不会因为孩子不够出色而改变自己的爱。这种爱几乎不需要以所爱对象的“好”作为理由。若要说有什么理由，那就是无可选择的身份特征。这可以称作是“身份依赖”的爱。

延伸开来说，我们对母语、故乡和自身文化传统的爱，在很大程度上都是身份依赖的。比如，我们无须证明（常常也无法证明）自己的故乡更美，仍然会偏爱自己的故乡，同时我们也理解别人偏爱他们的故乡。因此，基于身份依赖的爱可以被视为“正当的偏爱”。人们常常赞美自己的故乡，这

与其说是爱的理由，不如说是爱的体现。

于是，我们辨识了两种类型的爱。一种是“对象依赖”的类型：爱以对象的“好”为前提理由，因此是有条件的、可选择的，也是可变化的；另一种是“身份依赖”类型：爱是基于给定的身份，因此是无条件的、不可选择的、命中注定的爱，也常常是“正当的偏爱”。

那么，我们对国家的爱呢？虽然也有诗歌将祖国比作“永远的恋人”，但我们更熟悉的爱国主义辞章总是借用“母亲”这个象征符号。在“祖国母亲”的隐喻中，我们与国家的关系就如同与父母的关系，是由身份特征（种族遗传、出生地、母语和文化传统）所决定的。那么爱国属于“身份依赖”类型，因此是无可选择的、无条件的爱。果真如此吗？

大约三十年前，谢晋导演的电影《牧马人》中有一句台词（后来成为爱国教育的名言）：“子不嫌母丑，狗不嫌家贫。”电影讲述一位被打成“右派”的知识分子，下放到西北牧场劳动，历经磨难。当他后来有机会去美国继承遗产时，善良纯朴的妻子用这句话留住了他。这个故事深深感动了当时年少青春的我，但心里有个疑惑却一直挥之不去：那位妻子是因为家乡四川闹饥荒才逃难来到了西北，既然她自己为了逃脱疾苦可以背弃故乡，那么她的那句台词不是有点反讽吗？她是在激励丈夫升华到自己未曾达到的境界吗？三十年之后的今天，移居西方不再被视为背叛祖国。许多人可以一面享受海外的优越环境，一面吟唱“游子心、爱国情”。但他们真的没有为对象之“好”做出身份的妥协吗？

换一个例子。中国球迷对于国足的青睐是身份依赖的，但我们对国足的“正当偏爱”会不会受到他们表现的影响？如果他们总是球技不佳且精神萎靡，我们是不是就因为这是“中国的”球队而无怨无悔地做国足的铁杆球迷？那些移情别恋于曼联或皇马的球迷应该被指责吗？

生活实践中爱的真相远比两种类型的理论概念复杂。“身份依赖”的爱可能并不是绝对无条件的。因为人的身份认同毕竟不只是单纯的生理事实，而是在经验与理解中塑造的。所以，领养孩子的夫妇，虽然和孩子没有血缘关系，却也完全可能形成犹如己出的亲情关系。相反，面对极端暴虐的生父，孩子也可能最终摆脱血缘的束缚而起身反抗。的确，世界上没有无缘无故的爱，也没有命中注定无可更改的爱。

美国会爆发革命吗?

2011 年 9 月开始,“占领华尔街”抗议活动以星火燎原之势波及全球,很令人兴奋。但人们关注的“亮点”可能相当不同。在有些人看来,正是美国的政治制度为社会运动提供了实践的空间,抗议金融寡头才得以在世界金融中心展开,这恰恰显示了自由民主制度的优越性。在另一些人看来,金融寡头本身恰恰是所谓“优越制度”的产物,只有依靠激进的政治变革才能根治。而这场抗议运动预示着资本主义危机的全面爆发,期待“纽约之秋”走上“阿拉伯之春”的道路,从社会运动演变为政治革命。

那么,美国有可能爆发一场民主革命吗?革命对于今天的美国意味着什么?

西方学术界有一种观点认为,18 世纪发生在美国和法国的大革命完成了西方政治的现代转型,成为终结革命的“最后的革命”。早在 170 年前托克维尔就曾指出,现代民主政体

的建立消除了导致革命的根本起因，此后大革命“将会变得罕见”。后来有不少论者由此断言，对于西方民主社会来说革命是不可思议的，因为这意味着要以民主的名义来推翻民主政体，无异于自己“革”自己的“命”，显然自相矛盾。

但是，如果一个国家保留着某些民主的程序特征，却走上了逐渐背离民主理想的道路，如果一个形式上的民主社会掩藏着它反民主的倾向，那么在民主社会中谈论革命还会是自相矛盾的吗？这正是政治理论家谢尔登·沃林所关切的问题。他在30年前发表文章指出，现存的民主社会出现了普遍的政治冷淡和公民精神的衰落。因此，局部的社会运动虽然有意义，但却是远远不够的。民主社会的公民需要开展更广泛的、整体性的民主运动。“民主派需要一个新的革命概念”——“不是指一个社会阶级应该夺权……而是去重建得以体现集体生活之民主观念的形式和实践。”

什么是“集体生活之民主观念”？这是政治生活的一种理想：自由平等的公民以集体自决（collective self-determination）的方式来塑造公共生活的形式与方向，参与决定重要的制度和政策，这包括对公权的监督与约束。但长久以来，西方社会（尤其是美国）的主流民主观念偏重防范政治精英的权力滥用，而疏于警惕经济精英的权力。因为经济被看作一个应当由市场逻辑主导的、不受干涉的“自由竞争”领域，经济权力也就被视为免于民主监督的“私权”。但金融危机的爆发深刻揭示了这种“私权”可能造成的公共危害。

早在金融危机爆发之初，美国学者迈克尔·沃尔泽就

指出，民主政治与自由市场都会产生巨大的竞争压力，这种压力都可能驱使人们冒险逃避规则的制约，导致腐败。西方目前公共生活最严重的腐败不是来自政治领域，而是发生在经济领域。因为公众对政治精英具有高度的警觉，并能依靠制度化的机制不断地与政治违规行为斗争，宪政民主成功地制止了最恶性的政治腐败。但是，在目前的经济生活中，市场行为没有受到类似的制约。最近几十年以来，经济精英的傲慢达到了惊人的地步，几乎可以为所欲为。这样一种不受约束的经济权力（正如阿克顿所指出的）当然会导致极度的腐败。

的确，金融资本的运作缺乏有效的制度监管，其高度专业化导致的严重信息不对称也为操纵与欺诈行为打开了方便之门。这一切都背离了"市场的理想状态"。而在危机爆发之后，金融寡头并没有为他们贪婪与欺诈的后果独自承担责任，反而利用他们的权力将金融危机的代价转嫁给普通纳税人。因此，公众完全有正当的理由来要求对所谓"私权"的运作（以及"私权"对"公权"的渗透）进行民主干预。如果现有的规章政策无法有效地实施这种干预，抗议运动就成为理所当然的选择。这正是"占领华尔街"的主旨之一。

齐泽克认为，"资本主义与民主的联姻已经结束了"。倘若果真如此，那么谈论"美国今天的民主革命"就并非不可思议：以民主的力量来抵抗恶性资本主义的反民主力量。然而，无论这场革命如何声势浩大，也并不是对自由民主体制的根本颠覆，而是在这个体制框架内并依据其政治理想的

"继续革命"。这同时表明，投票选举之类的"程序运作"并不是美国民主的全部，生机勃勃的公民运动从来就是其民主实践重要的内在组成部分——从早年的工人运动到后来的民权运动，直到今天针对金融寡头的抗议，一脉相承地扩展了政治集体自决的领域。而这场抗议运动是否能像以往一样在法律与政策层面上取得突破性的成果，不仅取决于公民的行动意志，也取决于政治精英对更为激进之民主诉求的判断与回应。

辑二

世俗时代的死亡问题

上学的时候曾经听一位老师讲，论说可能会有两种相当不同的方式：一种是“律师型”的雄辩，就是调用和强化一切对自己立场有利的证据，而漠视、歪曲或诋毁所有于己不利的证据，唯一的目标就是要赢得论辩（时下流行的大专辩论赛大约是此类论说的典型）；而另一种是“智识（哲学）型”的论述，需要审慎细致地面对各种不同的证据，诚心辨析令人困惑的问题所在，最终是为了在思索与探究中寻求真智慧。说这话的老师是位研究柏拉图的教授，他自然推崇后一种论说方式（标举苏格拉底为其原型），并告诫我们，真正的学人要提防沾染过多的“律师话语习气”。许多年过去了，虽然自己一直在学界谋事，但每逢“学术争论”或“公共问题讨论”，常常有身处“律师事务所”的错觉。久而久之，便习以为常了。再度想起老师昔日的教诲，是因为阅读查尔斯·泰勒的新著而生发的感触。

泰勒被认为是当今在世的英语学术界最重要的人文学者，兼容欧陆与英美的学术传统，是历史意识敏锐的哲学家，又是具有深切现实关怀的思想家。他的新著《世俗时代》(*A Secular Age*) 是一部厚达874页的鸿篇巨制（哈佛大学出版社2007年9月出版)，论述西方在过去五个世纪中从宗教社会到现代世俗社会的演变，出版之后立刻成为西方学界的一个关注焦点。众多著名学者予以盛赞，有大学为此组织专题研讨会，美国社会科学研究学会（SSRC）还在官方网站上专门开辟博客，展开互动讨论。而泰勒本人获得了2007年度的坦普尔顿奖（奖金80万英镑)。当然，这是一部非常值得期待的著作。

但就文体风格而言，《世俗时代》与“标准的”学术著作相当不同。如果已经读惯了那种雄辩滔滔的论文，如果急于要“捕获”作者的观点和论证，那么阅读这本书会让人备感挫折（已经有些欧美年轻的博士生在网上诉苦，抱怨这本书结构松散，叙述冗长、拖沓、迂回和重复)。泰勒的文风并非无可挑剔，但我们阅读的挫折感也完全可能是太过功利的“专业心态”所致。如果换一种读法，可能会有全然不同的感受：像是与一位博学睿智的长者交谈，他有些絮絮叨叨，但充满真知灼见，他的迂回反复也常常是出于审慎，尽可能公允地处理与自己相左的论点。况且，泰勒所要质疑的是那种根深蒂固的“主流意见”。

在一种流布很广的历史叙事中，西方历史在近现代发生了根本性的转变——中世纪是上帝主宰一切的“神的时代”，

而启蒙运动和现代科学的兴起使人类摆脱了无知与迷信的蒙昧状态，从此，“上帝死了”，妖魔鬼怪也消失了，“人类觉醒了”。西方世界进入了现代文明，这是科学与真理所主宰的“人的时代”，也就是“世俗时代”。但泰勒认为，将现代文明等同于宗教终结是一种误解。以美国（这个“最现代”的西方国家）为例，人口中大约有90%是教徒（其中基督教徒大约占80%），宗教信念与实践仍然对个人与社会生活具有不可忽视的影响。

当然，美国是一个特例。相比之下，欧洲人口中教徒所占的比例要低得多。而且在整个西方社会，如今“信仰”的含义与中世纪有很大的差别（比如“地狱”的概念已经相当淡化），而无论是教徒还是非教徒，都不会无视现代科学的成就与作用。宗教的社会功能也发生了重要变化，突出体现在宗教基本上退出了政治领域（政教分离）。

面对如此错综复杂的局面，泰勒将“世俗时代”的特征界定为“信仰上帝不再是唯一可能的生活方式”，而只是多种可能的选项之一，甚至不是一个最容易的选择。而在五百年前的西方，信仰上帝的生活是唯一的“默认选项”。这意味着现代的世俗性与宗教的关系远比“上帝之死”的说法要复杂得多。一方面，信奉宗教仍然是可能的生活方式；另一方面，宗教不再是全民共享的世界观，宗教语言也不再是社会通用的语言。这样一个世俗社会具有高度的多元性，不同的精神传统和伦理原则交叠在一起。正统宗教代表了一个极端，而彻底的唯物主义无神论处在另一极端。因此，“世俗时代具有

精神分裂的倾向”，现代人常常会感受到来自不同价值观念的“交叉压力”（cross pressure）。

这种精神分裂的表现之一是面对死亡问题的困难。泰勒从日常经验的“葬礼”谈起，说现在有许多人感到，参加葬礼是窘迫尴尬的事情，如果有可能就会尽量回避。因为在葬礼上大家都有些不知所措，不知道如何恰当地表达对死者的感受，也不知道如何去安慰那些失去亲朋至爱的“未亡人”。在中世纪，宗教有一整套应对死亡的话语（“灵魂不朽”、“得救”、“永生”、“复活”等等）。但在现代世俗社会，这套话语不再通用。而在无神论科学的观念中，此世之外的超越世界是不存在的，死亡被看作一个孤立的生物性事件——生命在这个世界终结了，一切意义也就消散了。因此，无神论者没有发明出一套恰当的“丧葬用语”。其结果是，即便不是教徒，也仍然不得不借助宗教的仪式和语言。（中国人大概也有相似之处，虽然我们许多人可能完全不相信所谓“亡灵”的存在，但我们在葬礼上也会用“在天之灵”之类的语词。）也许，只有宗教性的语言适合葬礼的情景，但与此同时，宗教仪式和语言所依据的信念却是被人怀疑（或半信半疑）的。这就是葬礼会令人感到窘迫尴尬的原因。

但是，死亡真的是一个问题吗？《论语》中孔子有“不知生，焉知死”的发问。或者，面对死亡，我们是否可以变得更“勇敢”一些、更坦然一些？古希腊哲人伊壁鸠鲁有过一个“消解死亡”的说法：只要你还能感到死亡问题，那说明你还活着（也就无须为此费心），而一旦你死去，也就不再会感

到死亡是个问题了。在无神论者看来，人们对死亡的恐惧和伤痛来自我们对死亡的非理性认识，来自一种蒙昧幼稚的对永生不朽的愿望，而人类的心智成长意味着应当抛弃这种“孩子气的”幻想。如果将这个大无畏的“启蒙逻辑”进行到底，我们是否就能打发死亡问题，或者就能从容不迫地面对死亡？泰勒认为，这种看法相当肤浅，是把死亡的所有问题简化为人们的“贪生怕死”，将渴望永生仅仅看作是求生本能。

死亡问题有更为复杂与丰富的含义。比如，对死亡关切的重心是随历史而变化的。古代，死者在某种意义上仍然与生者同在一个共同体中，死亡是“我们”的事件。到了中世纪晚期和近代早期，死亡的主要问题是担心对“我的”末日审判。而在现代，死亡的重心转向与亲朋至爱的离别，关切的是“你”。这种历史变化可以用“我们之死”、“我之死”和“你之死”来分别表述。而伊壁鸠鲁的说法，至多能部分地打消“我之死”的问题，但完全没法解决“你之死”。

关切亲爱者之间的“永别”是死亡在现代社会的突出特征。也许是因为在现代社会，公共的集体事业不再能对每个人提供完整的人生意义，个人之间的亲爱关系就变得格外重要。对于亲朋至爱来说，死亡中断了我们支持生活意义的关系。因为爱在本质上渴望永恒或永存（eternity）。深刻的爱，伴随着生命的兴衰枯荣，将过去与现在凝结在一起，将时间“汇聚起来”，生成一种丰厚的意义。而死亡是一个终极性的破裂，驱散了爱所凝聚的时间，驱散了永存。

为什么“永存”是不可抑制的渴望？为什么热恋中的人

们祈愿“天荒地老”，甚至立下“来生转世”之后的山盟海誓？泰勒说，这不只是因为我们（出于贪婪）企望快乐的体验能够延续，而且还因为如果它不延续，就丧失了某些意义。而最深的快乐总是与某种意义交织在一起的。

“你回想自己的全部生活历史，那些幸福的时刻、那些阳光下的旅行，都是被沐浴在对另一些岁月、另一些旅行的感受之中的，这些曾经的体验也因此在当下此刻变得鲜活起来。这就是美好的重归，是真正的（尼采所说的）‘永恒轮回’（ewige Wiederkehr）：不只是似曾相识之事再现，而是那些时刻中永恒事物的重归。这就是普鲁斯特所要捕捉的，而不只是回忆永远逝去的爱。”欢乐的意义总是与渴望永存在一起的。写作与艺术创造也都是渴望永存的某种方式。

所有这些并不意味着宗教的观点是正确的，但表明对永存的渴望并非微不足道的事情，并非一种幼稚的态度。但这又怎么样呢？这不是正好表明你需要更大的勇气来做一个清醒的无神论者吗？也许是的。但泰勒想说的是，对永恒的渴望反映出一种伦理见解：死亡颠覆了意义，如果忘记了这一点，我们就没有理解死亡的真正含义。对于失去亲朋至爱的“未亡人”来说，最为关切的问题是如何来守护他们在与死者的关系中所建立的意义，葬礼的本义就在于此。而守护意义的重要方式是将死者与某种永恒的事物联系在一起。但如果“灵魂不朽”或“复活的希望”等等都被全然否定或者存疑，永恒感就破灭了。这会生出某种空虚感，某种深刻的困窘不安。通过谈论死亡，泰勒试图表明“我们的时代还远不是一个可以落实在自满的无

神论的时代。动荡将持续不断地浮现”。

《世俗时代》是一部大书，几个平行的主题相互叠加、彼此映照，具有一种类似“复调音乐”的结构。他的论述力量并不在于雄辩，而在于一种沉思的气质、一种倾心交谈的风格。虽然没有用柏拉图的对话体，但字里行间始终潜伏着问答与对话。如果耐心地介入与作者的持续交谈，最后他的全部用意会渐渐浮现出来。实际上这是一部雄心勃勃的作品，他试图转换我们对现代性的阐述，重新探索我们对于自我的解。作为一个信奉天主教的哲学家，泰勒似乎表明，上帝从未死去，只是部分地隐退，而且时隐时现。

奥巴马的“继续革命”

在美国访学的10个月，恰逢总统选举从序幕走向白热化竞争。巴拉克·奥巴马脱颖而出，成为美国政坛一颗耀眼的明星。起初有些不以为然，因为从来没有“追星”的嗜好，何况这是人家的总统大选，我们不过看个热闹，也就没有特别关注。

后来有一天，在教员俱乐部里的午餐会上，听到有人慷慨陈词：“奥巴马正在创造一个历史契机，这样的时刻百年难遇！”说这话的不是等闲之辈，而是一位荣休教授，一位研究政治选举的专家，行为主义学派的权威学者，据说以“绝对冷静的分析”而闻名。但此刻他显然有些激动：“让我怎么说呢？我干这行四十多年了，从尼克松竞选开始，看过多少五花八门的高明招术，从来不为所动。我一直对学生说，我们是‘政治科学家’(political scientists)，分析各种数据，鉴别候选人的策略和修辞技术，研究选民心理和偏好取向，我

们看待竞选活动要像生物学家对待细胞那样客观冷静。可是这一次不同了，我有点不那么专业了，有点兴奋。奥巴马让我有点激动了。”

“他大概是那种魅力型人物吧？”

“当然啦，当然。但不止如此，远不止如此。很久了，美国政治一直把持在政客（politician）手中。而这次我看到了一个政治家（statesman），一个富有远见（vision）的政治领袖。”

“你判断的根据是什么？”

“直觉，一个老家伙的直觉。我没有什么科学的证据，我用不着证据了，我退休啦。”老教授大笑着说。

从午餐会出来，走在校园里，迎面遇到成群结队的年轻学生，举着标语牌“Yes, We Can!”(这是奥巴马的竞选口号)，唱歌跳舞呼口号，在为奥巴马助选拉票。几个学生走到我面前，问我会投谁的票。我说只是来美国访问，没有投票权。他们仍不作罢:“那你会支持谁呢？”“我想我会支持奥巴马。”于是，一片欢呼之中，我得到了年轻人热情的拥抱。

从白发苍苍的老者，到二十岁左右的学生，从东岸到西岸走过近十所大学，“奥巴马旋风”总是扑面而来。我开始对“奥巴马现象”认真起来。

毫无疑问，奥巴马具有非凡的个人魅力。但是，个人魅力只有通过独特的政治理念才能转变为政治的力量。那么，什么是奥巴马的政治理念？他反复呼吁的“变革的政治”(politics for change）意味着什么？他要改变的究竟是什么？

“仅仅更换选手是不够的，我们必须改变游戏！”这是奥

巴马一句著名的语录，彰显了他的雄心抱负：不只是要在这次大选中胜出，不只是要让民主党接替共和党执政，而是要改变现存的政治本身，改变他所谓的“华盛顿政治”。

在奥巴马的所有演讲中，美国的政治中心——首都华盛顿（特区）——不再是自由民主的象征，而是特殊利益集团掌控下政治失职、腐败、操纵和利用的代名词。比如，他批评在巨额金钱利诱下的游说集团对国会立法的严重影响，实际的结果是“让石油和煤气公司一起来制定能源法案，让制药公司来制定药物处方条例”。他攻击现政府任由“华尔街的掠夺者们”侵吞普通民众的财富而袖手旁观，而当自由的市场被特殊利益所操控，那些“遵守平等竞争规则的人们就落在了最后”。而对伊拉克发动的战争，是华盛顿当局误导和操纵民众的另一个佐证。

更为重要的是，奥巴马对“华盛顿政治”的抨击远不只是针对某些具体的政策，而是在根本政治原则上的批判：它已经沦为一种“特殊利益政治”，背叛了美国自由民主的伟大理想，也背离了建国之父们的初衷。“特殊利益政治”已经失信于民，这是当前美国政治困境的症结所在——“如果人们不能信任政府能履行其职责，能保护他们、促进他们的共同福祉，那么其他一切都丧失了。”所以，他承诺“我的职责不是向你们代表华盛顿，而是向华盛顿代表你们”，他甚至发出呐喊：“我们要把政府从华盛顿那里夺回来，让政府回到人民的掌控之中。”

如此激昂的言辞着实让我震惊：这是总统候选人的竞选

演说吗？听上去更像是革命家在街头的造反动员。那么，奥巴马是在发动一场革命吗？在一个自由民主政体的国家，谈论“革命”是不是让人不知所云？

170多年前，托克维尔在其名著《论美国的民主》中预言，随着民主体制的出现，类似在16世纪40年代的英国和1789年的法国所发生的大革命“将会变得罕见”。因为民主消除了“不平等”这一革命的根本起因。后来不少论者以这个流行的见解为依据，断言对于民主社会的公民来说，革命是没有意义的，因为以民主的名义来反对民主是自相矛盾的，那等于是公民自己“革”自己的“命”。但是，如果一个国家保留着一些民主的形式特征，却走上逐渐背离民主政治的道路，如果一个形式上的民主社会掩藏着它反民主的倾向，我们是否有必要重新讨论革命的意义呢？

1982年，美国著名政治理论家谢尔登·沃林发表《革命行动在今天意味着什么》一文，肯定了民主体制中革命的意义。沃林敏锐地检讨了民主社会中的政治冷淡症和公民性之衰落。他特别指出，最无助的人们（穷人、失业者和少数族裔成员）由于生活在较为孤立隔绝的政治环境中，具有最严重的非政治化倾向。因此，现存的那些个别的、局部性的社会运动虽然是有意义的，但却是远远不够的，我们需要开展更广泛的、整体性的民主运动。因此，“民主派需要一个新的革命概念”——“不是指一个社会阶级应该夺权……而是去重建得以表达集体生活民主概念的形式和实践。”

奥巴马的政治理念与沃林的思想一脉相承。他的“变革

的政治"并不是要推翻美国的自由民主政体，而是要以更为激进的方式捍卫美国最根本的原则和价值——人人平等自由。因此，"变革的政治"就是要"重申美国的梦想"，复兴民主政治的希望。如果说这是一场革命，那么可以称作（用中国人曾经熟知的语言）自由民主体制下的"继续革命"。

为什么需要"继续革命"？因为民主的本质不是一部宪法、一套制度和程序，而是生生不息的社会实践。民主要求基本的制度性框架作为必要的前提条件，但同时要求健康强劲、生机勃勃的公民文化和广泛积极的政治参与，否则民主政治就有可能在"常规化"运作中蜕化变质（"变修"），沦为被"特殊利益"操纵的政治（奥巴马所抨击的"华盛顿政治"），从而背离民主政治的社会公正与自由平等的理想。这是当代民主理论研究的基本共识。对于曾经是哈佛大学高材生、担任过《哈佛法学评论》主编的奥巴马来说，这当然是他的理论常识。但是，让当代所有民主理论家感到困难的是：资本主义社会中的公民在政治上趋向于被动和冷漠，在物质主义的导向之中、在高度娱乐化的传媒造就的文化氛围中，公民非政治化的倾向越来越难以扭转。学者理论家告诫的声音往往是微弱的，公共知识分子的呼吁也常常是昙花一现。民主政治在等待一个新的契机，美国需要一位有远见、有抱负的政治家。

奥巴马生逢其时地出现在美国的政坛上。这是"9·11"事件之后的美国，民众仍在创伤中惊魂未定；国内经济出现持续衰退，国际政策遭到全球性的抨击。奥巴马一出场就

把竞选辩论提升到大是大非问题。当然，所有民众关心的问题——就业、收入、医疗保险、教育、移民、国家安全、反恐——都是他话题的切入点，但所有这些讨论都被他引导到民主政治的根本问题。“当我们变得慵懒，让民主和公民精神开始走捷径，那么就会导致坏的政府和坏的政治。”他在这里暗示的是，华盛顿的“特殊利益政治”虽然是政客和利益集团操纵的结果，但公民的政治冷漠（“我们的慵懒”）也对此负有责任。要改变“特殊利益政治”，需要重新激活公民政治：“我总是相信，如果人们去认真关注，最终我们就能得到好的政府和好的领导。”“如果我们等待别人或者别的时刻，变革就不会来临。我们自己就是我们一直等待的人。我们就是我们所追求的变革。”这不是更换“选手”，而是改变“游戏”本身，改变政客的游戏。所以，他呼吁美国需要一场政治的“代际更替”(generational change)。也许谨慎务实的美国人只有在内外交困、不知所措的时刻才愿意倾听这种“高谈阔论”，也许只有出自奥巴马这样的“平民精英”，“变革的政治”才能对民众产生巨大的感召力和说服力。

奥巴马走得太远吗？保守派的某些评论家已经开始将奥巴马与斯大林、卡斯特罗、格瓦拉的名字相提并论，威胁说他是对美国传统的颠覆。奥巴马的激进变革诉求，他的非洲裔身份，甚至他的（“太不像美国人的”）名字，都让他有某种“异端”的嫌疑。但奥巴马最为精彩的举措，就是将所有这些“异端”因素变为重申美国梦想的资源。美国究竟意味什么？美国的伟大之处何在？“今晚，我们聚集在一起，确

认我们国家之伟大——不是因为我们的摩天大楼有多高，我们的军事力量有多强，或者我们的经济规模有多么庞大。我们的骄傲基于一个非常简单的前提，那就是两百年前一个宣言所概括的前提。”人人平等自由，享有同等的不可剥夺的权利和机会，相互宽容与尊重，这才是美国最伟大的传统，最值得骄傲的价值和理想。在这个意义上，奥巴马才代表了美国的“正统”，他的整个成长经历——从一个有非洲裔血缘的单亲家庭的孩子到哈佛法学院的博士，从一名为底层社区服务的芝加哥律师到国会参议员——就是美国梦的化身。也是在这个意义上，他才能有力地回应：美国的爱国主义不是“爱政府主义”，而是热爱根植于美国传统的基本价值理想。这是从废奴运动到民权运动的传统，从建国之父、林肯到马丁·路德·金和肯尼迪的传统，而奥巴马的“继续革命”正是在承接这个传统。

在访问德国的时候，奥巴马面对二十多万人，如此激昂地发出召唤：“柏林的人们，世界的人们，这是我们的时刻！这是我们的时代！”让人感到历史将开启新的篇章。然而，奥巴马与共和党候选人约翰·麦凯恩之间的角逐会是一场艰难的战役，目前的民调支持率还彼此不分上下，最终鹿死谁手仍然悬而未决。但无论如何，奥巴马的出现显示了自由民主政体蕴含着自我革新的可能，而奥巴马如果胜出，或许会重新激发公民政治的活力，给民主政治带来新的希望。

《革命之路》中的爱欲与政治

“浪漫主义”一词既可以用来描述感情生活，也可以用来形容政治运动，同样十分贴切。因为两性关系与政治生活具有一种高度的结构相似：两者都始于某种人生理想，都会有制度性的“常规状态”（婚姻和政体），也都内在地蕴含着革命的潜力——或出于对苦难不公的抗争，或出于对平庸无聊的反叛——走向颠覆制度的“反常规状态”（解体与变革）。而电影《革命之路》（*Revolutionary Road*）正是蕴含了这双重意义，它是一个关于婚姻生活的故事，但同时意味深长地指涉政治。这部作品也因此而耐人寻味。

当然，仅仅出于片名的“象征性暗示”就去执意探寻其政治含义，会有“过度阐释”之嫌。但原作者的一段告白明确无误地支持这种阐释。这部电影根据理查德·耶茨 1961 年发表的同名小说改编。耶茨在 1972 年的一次访谈中吐露了他的政治意旨：这部小说“更多的是作为对 20 世纪 50 年

代美国生活的一种指控。因为在50年代，整个国家存在着一种对遵从性（conformity）的普遍欲求，即盲目地、不惜一切代价地拼命依附于安稳与保障……这一切困扰着很多美国人，他们感到这是对我们最好的和最勇敢的革命精神的彻底背叛。而主人公爱普尔·惠勒身上所体现的正是这种精神。我用这个书名的意思就是要表明，1776年的革命之路已经在50年代走入绝境"。或许，只有从"革命精神"之生死的角度来解读，才能领会作品的寓意。

在美国东部的小镇上，有一条名为"革命"的郊区小路。住在"革命路"上的惠勒一家几乎是20世纪50年代"美国梦"的缩影：丈夫弗兰克在纽约一家大公司拥有稳定的工作，妻子爱普尔做家庭主妇，照看两个孩子，时而参加业余戏剧演出。一家四口享受着衣食无忧的中产阶级生活。但是，这个标准的幸福生活却潜伏着危机：日复一日的常规生活吞噬了夫妇间曾经的激情，而他们最初的钟情恰恰是发现彼此"与众不同的激情"。在妻子的动议下，丈夫应和着，两人筹划了一个家庭"革命"计划——抛弃眼前的一切，辞去工作，卖掉房子，全家到巴黎去，开始全新的生活！他们为这个计划激动，此后的日子浸润在梦想的光泽之中。同事和邻居在惊讶中赞叹他们的勇气，背地里却怀疑他们的冒险"太不现实"，而这种怀疑更像是在竭力回避触碰自己甘于平庸的懦弱。只有一个从精神病医院出来的疯子数学家由衷地为他们的巴黎革命计划叫好。然而，革命阵营不久就分裂了。丈夫是摇摆的机会主义者。在一个难得的晋升机会来临之际，他

退缩了，开始向他曾强烈抨击的现实妥协，并试图用各种托词劝说妻子放弃革命——“巴黎”太过冒险，而且未见得比这里好多少。最终，“巴黎”成为妻子一个人的梦想，一个狂热革命者的孤独希望。夫妇之间开始争吵，面目狰狞、情绪癫狂。最后一个清晨平静得出奇，但这是绝望的预兆，而绝望正是死亡的前奏……

一场流血的夭折的革命，这是婚姻的悲剧，也象征着政治的悲剧。在影片中，“巴黎”正是浪漫主义革命的意象。的确，没有什么地方会比“巴黎”更胜任这个象征符号了。这个浪漫之爱与激进政治的圣地，是激情与灵感的不竭源泉，是梦想者的精神故乡，是“生活在别处”的寄托。但同时，巴黎也可能是蛊惑人心的幻影，是“左翼幼稚病”的幻觉，是乌托邦引导的一场噩梦。一个人对于“巴黎”的态度就是其（对爱情与政治）立场的最终检验。导演门德斯（Sam Mendes）明确站在“巴黎”这一边。电影对女主人公爱普尔·惠勒倾注了巨大的同情，她反抗平庸的勇敢和不可抑制的激情，散发着夺目的生命光彩，她的悲剧命运也令人动容叹息。问题是，我们每个人如何面对心中的“巴黎”？我们的“革命之路”究竟通向哪里？

也许，悲剧并不是注定的。令人遐想的是故事的另一种可能走向：假如弗兰克·惠勒并没有得到那个晋升机会，或者，假如他面对“体制的诱惑”没有动摇，最终和妻子一起踏上奔赴巴黎的革命之路，那又会怎样？会终结于“王子和公主从此开始了幸福的生活”吗？还是陷入“娜拉出走之后”的困局？

当时的主人公只有猜测。但历史告诉我们，“革命之路”会将他们带入20世纪60年代的狂飙岁月。他们或许会在“五月风暴”中走上巴黎的街头，加入抗议示威的人流。或许，会像贝纳多·贝托鲁奇的电影《戏梦巴黎》（*The Dreamers*）中的几个年轻人那样，“深度探索”生命的“诗意”，领略最为极端的感官体验。或者，如果有足够耐心，他们无须亲身前往巴黎，因为后来“巴黎”来到了美国，开启了世界性的激进运动。那又会是怎样的情景？他们会像是李安在电影《冰风暴》（*The Ice Storm*）中所描写的那对夫妇吗？或者别的什么？

无论电影有多少可能的结局，历史的发展却是：20世纪60年代的激进运动退潮了，“巴黎”返乡了，失去了象征性的光环，蜕变为一个简单的“地理”名称。然后是保守主义的强劲回潮。放纵不羁的感情“回归家庭”，左翼革命再次落入晚期资本主义文化和制度的宰制之中。如果惠勒夫妇生活在20世纪90年代，那么导演门德斯的另一部作品——他的电影处女作《美国丽人》（*American Beauty*）——或许提供了再好不过的写照：他们的中产阶级生活可能变得更为压抑、可怜、卑微而绝望。因为“巴黎”已经来过了，幻灭了，“革命之路”似乎走向了绝境，而梦想仍然无处安放。

谁断送了革命？或者革命本身就是一场无疾而终的“戏梦”？我们就此可以“告别革命”而心静如水了吗？

爱情与政治之间的结构性相似并不是表面的。在马尔库塞《爱欲与文明》的论述中，我们可以读出两者在存在论

意义上的亲缘性：两性关系与政治生活都是“爱欲”（eros）的表达与安置，爱欲之“解放与压抑”的冲突是文明的永恒主题，同时发生在私人生活与政治生活中。就是在小说《革命之路》发表的那一年，马尔库塞为《爱欲与文明》写下“1961年标准版序言”。文章指出，他提出“非压抑性生存”这一概念，旨在表达一种向文明的“新阶段”过渡的可能，就是要在精神和物质上“解放迄今为止一直受到禁忌和压抑的本能需要及其满足”。但马尔库塞的理想并不是“力比多”（libido）的直接简单的释放，而是他所谓的“非压抑性升华”——“性冲动，在不失其爱欲能量时，将超越其直接的目标”，将个人之间以及个人与环境之间的各种关系“爱欲化”。而在“1966年政治序言”中，他更为明确地呼吁“爱欲化”的政治斗争：“在今天，为生命而战，为爱欲而战，就是为政治而战。”文明对于爱欲的禁忌是弗洛伊德的论题，但在马尔库塞的批判中，现代资本主义的文明产生了“额外压抑”，形成一种新的控制形式，使现代人成为一种“单向度的人”。对于现代文明类似的思虑与忧患，在韦伯对现代性“铁笼”的论说中、在阿伦特对经济事务侵吞“政治行动”而出现的“社会”的反思中、在福柯对微观权力与技术治理的诊断中，都有所表述。问题是真实而深刻的，只是出路何在却一直朦胧不明。

也许，无论是爱情还是政治，爱欲的所有“实现”方式都不得不落实在某种制度的形态中，但所有的制度安排都意味着某种桎梏，都有“安顿”与“逃离”这两种反向的“围

城”效应。我们永远会面对“平平淡淡才是真”与“轰轰烈烈才是真”这两个至理名言。那么，是否要打破枷锁走向革命？这不仅取决于客观的现实状况，也取决于每个人对现状的阐释与判断。如果是两性关系问题，那至多是风花雪月的哀伤。但如果言及政治，那么会是攸关千万人的福祉甚至身家性命的大事。许多信誓旦旦的“思想创新”，可能是新希望，也可能是新梦幻。也许，永远存在着第三条道路：在平凡中眺望远方的巴黎，反观此刻的庸碌与乏味，在愤怒出离的冲动中，再看看眼前的草木与餐桌上的食品，并思考“改良”的可能，更想一想“娜拉出走之后”的严峻问题。然而，第三条道路总是脆弱的，它要求审慎、耐心、智慧以及长程的视野。这在美学上毫无吸引力，既无风雅，也不够浪漫。而更深刻的指责在于，这不只是美学趣味与心理气质的问题，而是一个正当的政治问题。因为所有折中主义的“第三条道路”的话语，都可能成为“维持现状”的借口托词。

对于“爱欲”的言说至少可以追溯到柏拉图的《会饮篇》，其中苏格拉底转述狄欧蒂玛的说法，爱欲并不是欲求美，而是欲求在美的身体或灵魂中“生育繁衍”，由此凡人可以达到永恒与不朽，“爱欲是奔赴不朽”。然而，在《理想国》之中，苏格拉底也谈论过“爱欲的癫狂”——突破一切节制与审慎，奔赴不朽，导致暴政。“巴黎”永远是一个选项，无论在想象之中，还是在实践之中。如果拥抱“巴黎”的生活是不可存活的，那么没有“巴黎”的世界则是毫无生机而不可承受的。我们永远会处在“安顿”与“出走”的紧张之中。

这不是因为我们保守或激进，是“左派”还是“右派”，而是因为我们是人类，这是我们存在的地平线。于是，我们记起亚里士多德的教诲：在政治与伦理行动中没有公式化的原则可循，我们需要一种“实践智慧”(phronesis)。巴黎在哪里？又何以前往？这是极为深刻的政治问题。只是审慎的人们会记得，我们当下身处的此刻此地，恰恰是彼时彼处曾经的“巴黎”。

谁害怕贝尔纳－亨利·莱维？

算上2009年的《美国的迷惘》(*America Vertigo*)，贝尔纳－亨利·莱维已经有三本书在中国翻译出版（此前还有《自由的冒险历程》和《萨特的世纪》)，而他的新作《黑暗时代的左翼》据说也被列入了汉译出版计划。看来，“BHL”（众所周知的莱维全名的缩写)，这个20多年来法国“媒体知识分子”的第一名牌，在进军美国多年之后，似乎正跃跃欲试地登陆中国。

但是，BHL值得介绍吗？应当被认真对待吗？或者，如何阅读他的作品才是恰当的？对诸如此类问题的回答完全取决于你的学识、品味以及（同样重要的）文化与政治立场，因此也必定充满争议。当然，“哪里有BHL，哪里就有争议”，而“挑起争议”又恰恰是BHL的品牌营销策略……那么，也许更明智的方式是干脆置之不理、全然鄙视或淡然漠视，以免败坏了我们的品味、降低我们的格调。但“BHL现象”可

能不只是媒体商业炒作那么简单，可能还透露出当今世界政治文化的某种征兆。"所幸"，我们早已在更坏的品味与更低的格调中千锤百炼。我们不害怕BHL。

那么，贝尔纳－亨利·莱维究竟是谁？

一个出生在阿尔及利亚的法国籍西班牙裔犹太人，1968年（时年20岁）进入巴黎高师攻读哲学（他的教师包括德里达和阿尔都塞）。"五月风暴"期间积极参与"毛主义"与"马列共产主义青年联盟"等激进左翼活动。1971年获得哲学教师资格，随后作为战地记者前往孟加拉国，介入反抗巴基斯坦的独立战争，并成为穆吉布·拉赫曼总统的顾问。在1973年返回法国后，莱维先后在斯特拉斯堡大学与巴黎高师任教，并曾进入密特朗总统的专家班子。1977年发表《带着人性面目的野蛮》，在左翼内部发起对马克思主义和斯大林主义的批判，成为所谓"新哲学"（Nouvelle Philosophie）运动的领袖人物而声名鹊起。在不到30岁的时候，莱维已经是法国引人注目的青年哲学家、政治活动家、记者和公共评论家。

此后三十年，莱维成为公共传媒的超级明星：他是（或被称为）哲学家和作家，发表三十多部著作（包括理论性著作《上帝的遗嘱》和《法兰西意识形态》以及获奖小说《心魔》），并在耶路撒冷创办列维纳斯（Emmanuel Levinas）研究中心；他是影视制片人和导演（包括纪录片《波斯尼亚》、《萨拉热窝死亡中的一天》和故事片《昼与夜》），他是出版家（创办杂志和担任出版社顾问），他是政治与外交活动家（从1979年随"无国界医生"奔赴柬埔寨，到2003年作为

希拉克总统的特使前往阿富汗)，他是公益积极分子（创立反种族主义组织SOS Racisme)，他是记者（他的《谁杀了丹尼尔·珀尔？》畅销美国，声称查出了《华尔街日报》记者珀尔在阿富汗遭绑架后被害的真相)；最后，他是无可匹敌的媒体知识分子（为欧洲多种报刊撰稿，在电视节目上频频亮相)，在几乎每一次知识界的抗议书中都有他的签名，在所有重大的公共辩论中都有他第一时间发出的激昂声音……

2003 年《名利场》(*Vanity Fair*) 杂志发表关于莱维的长篇特写，称他是“超人与先知，我们在美国没有类似的人物”。岂止于美国，就是在全球范围内又有谁可与之相提并论？克里斯托弗·希钦斯在英语传媒中也相当有影响力，但涉猎领域相对狭窄而且风格邋遢“土气”；齐泽克在许多方面旗鼓相当，但缺乏名流政要之类的朋友也就不够“powerful”。(钱文忠或许很有潜力，但目前显然太过“local”。)

是的，莱维几乎无处不在、无所不能，但还不止这些。BHL 得以成为超级名牌，还仰仗莱维得天独厚的“大众偶像要素”。首先，他的外貌英俊（实际上对一个作家来说“过于英俊了”，毫不夸张地属于影星阿兰·德隆的级别)，而且腔调十足——他标志性的白衬衣总是标志性地解开最上面的两三个纽扣（有好事者告诫“切勿模仿”：如果你也解开几个纽扣，那你的衣领就会很难看地塌下来。而莱维的衣领总是高耸的，因为这是 400 美元定做的领子)。其次，他极为富有(1995 年继承父亲的企业遗产，两年后卖出 7.5 亿法郎)，目前跻身于法国前 100 名富豪之列。最后，还有他连绵不断的

风流韵事，直到1993年演员暨歌星阿丽尔·朵巴丝勒（在经历了长达7年的秘密婚外情之后）成为他的第三任妻子。但他仍然常常陷入八卦传闻。莱维的女儿朵丝蒂娜（Justine）几年前发表一部自传体小说《没什么要紧》，诉说自己的感情创伤与治愈的经历。而媒体的兴奋点不是这部获奖小说的文学成就，而是其中那个导致主人公婚姻破裂的“第三者”的原型：她就是后来嫁给了萨科齐的卡拉·布吕尼，现在的“法国第一夫人”。

当然，这位媒体的宠儿也总是身处舆论的围剿之中。在过去五年中，至少有四部关于莱维的传记著作在法国问世，其中有三部是批评性的，2006年出版的《一个法国冒牌货》（*Une Imposture Francaise*）更是充满攻击性。实际上，从莱维最初崭露头角的时期开始，各种批评与责难就与他如影随形。有些是人身攻击，有些是文人相轻，有些是出于严肃的学术批评，有些是因为政治立场的分歧。的确。莱维的显赫权势与精英地位会让许多他的“劣等同类”因羡慕嫉妒而心生仇恨，如画家雅克·马第尼斯所说，“他英俊、他才华横溢、他富有、他有位美丽的妻子——当然，他们会恨他”。但对莱维的非议并不能以这种低级的阴暗心理来一并打发。他的炫耀虚荣和故作惊人之语的风格以及令人发指的自恋气质，会让许多严肃正派的人深感厌恶。但个人风格与气质问题还在其次，关键是他的著作文章在品质上十分可疑：他的理论性文字有概念错乱，他的历史性写作有误用的硬伤，他的调查纪实性报道有失实甚至虚构。无论对他的各种指控在分寸上

是否公允得当，这些问题都着实存在，更与他显赫的公共声誉形成强烈反差，这使莱维在法国学术界几乎成为一个笑柄。

早在三十年以前，法国几位重要的思想家就对莱维（以及“新哲学家”们）持有异议或批评。吉雷斯·德鲁兹认为莱维的作品是“浅薄的”，是将哲学化为“市场产品”。萨特在晚年拒绝了莱维的探访请求（怀疑他是美国中情局的间谍）。德里达干脆断绝了与莱维的师生关系。雷蒙·阿隆在《回忆录》中用两三页的篇幅谈论过莱维以及“新哲学家”们，说他们的成功主要是靠媒体的宣传，也受惠于“在今天的巴黎，缺少一个公正的、令人信服的评判”。“《上帝的遗嘱》，书名和整本书的过分自负，以及冒充渊博，对耶路撒冷和雅典所下的不容分说的评论，使我难以欣赏这种华丽辞藻的魅力。这种浮夸的修辞方法受到了马尔罗的影响，其中既汲取了他的某些特长，也继承了一些不足。”（中译本第615~616页）

2004年佩里·安德森在《伦敦书评》上刊登一篇长文，评论法国的当代思想历史与状况。他在一个段落中，惋惜逝去的思想大师后，如是写道：“贝尔纳－亨利·莱维是这个国家最为著名的不满60岁的‘思想家’，他奇异的显赫地位暗示着智识生活的普遍境况。虽然无数次地表明他无能去弄通一个事实或理念，但法国公共领域对这个粗鲁的傻瓜（crass booby）予以如此关注，很难想象还有比这更为显著的国民智力与品位标准的逆转。这样一个怪物可能在任何其他主要的西方文化中兴盛吗？”

我相信，所有这些批评与指控都是中肯的。但这只是点明症状而不是诊断，至少不是充分的诊断。将BHL现象仅仅解释为商业传媒时代一个自恋狂的幸运，只是表明了“国民智力与品位标准的逆转”，这听上去太像是文化批评理论的粗鄙解释——一种短见而陈腐的敷衍或者推诿。安德森教授疑惑于莱维“奇异的显赫”(bizarre prominence)，大概是因为他没有看到或是不愿意看到一个更有解释力的事实：莱维在法国甚至欧洲意识形态光谱中抢占了一个独特的位置，这是欧洲在对斯大林主义的幻灭之后出现的空虚地带，而正统的左翼力量（萨特一代以及后来的“学院左派”）从未真正收复过这个空虚地带。

冷战年代之初，多少欧洲知识分子将希望与未来深切地寄托给斯大林的苏联？对他们而言，这是人类最终战胜邪恶资本主义世界的理想和实在的前景，这是思想预见与道德情感的双重寄托。一系列的幻灭事件发生：从赫鲁晓夫的秘密报告、匈牙利事件、布拉格事件、“古拉格”，直到柏林墙的倒塌。半个世纪的历史，曾经的理想实际上（借用莱维的书名）是“带着人性面容的野蛮”，在严酷的现实中成为一场噩梦。但正统左翼如何对待自己的这段历史？如何对待这智识与道德的双重创伤？我们看到过无数（甚至极为高深的）敷衍与推诿，却从未见证真正坦白的自我批判与具有思想力量的历史解释。因为这里有一个巨大的困难，这个自我清算如果彻底，我们是否会陷入投降主义？是否会失去最后的抵抗？整个世界是否会落入资本主义的宰制之中？这是一个真

实的困难，一种源自深刻道义感的负担。这个心结并没有解开。这仍然是左翼一个无法化解的心病、一个道德情感上的创伤内核。于是，我们宁愿等待，如果我们依然相信资本主义的内在矛盾是不可自我化解的，那么历史终究会出现那个时刻——那个危机总爆发的时刻，那个濒临崩溃的时刻。到那个时刻，我们在历史证据的支持下，再来收复失地。而在此之前，左翼不得不被哈姆雷特的幽灵所俘获——深邃而高贵地背负着道义负担，怀着哈姆雷特式的迟疑与延宕。

但是，法国民众不是哈姆雷特。他们的"智力与品味"都不足以承受这种高贵的犹豫不决。于是，莱维这种毫无担当的投机分子才得以乘虚而入。的确，他们没有任何深刻的哲学见解，阿隆一开始就看得很准："'新哲学家'们首先引起轰动的，是他们彻底地反对苏维埃主义，甚至反对马克思主义的立场。"（《回忆录》第616页）莱维并不是什么先知先觉，他告别他的激进左翼立场是在1973年，那一年索尔仁尼琴的《古拉格》在法国出版，像他自己坦白承认的那样，正是阅读索尔仁尼琴使他"幡然觉醒"。因为正统左翼中具有第一流的见识与道义感的大思想家们的迟疑与延宕，才让这个三流货色找到了自己独特的位置。他的"幡然觉醒"并没有径直倒向右翼或极端自由派，他依然声称自己是"另类的左翼"（甚至"终身左翼"）。他的"新哲学运动"同志已经倒向了保守派，公开支持萨科齐的竞选，而莱维却拒绝了萨科齐的招安（无论这多么像一次表演）。他在最近的电视访谈节目中适时地谴责"自由放任派"导致的金融危机。在《美国

的迷惘》中，他对资本主义的“异化”（比如对巨大购物中心的隐喻性阐释）和“暴力”（比如对美国多所监狱的实地考察）做出了公然的无情的（当然是拾人牙慧的）批判。他的小聪明帮他发明了各种标签：他是“反反美主义”（anti-anti-Americanism），而不是亲美主义（pro-Americanism）；他作为左翼的使命是捍卫普世人权，是反抗所谓“伊斯兰极权主义”。他用诸如此类的似是而非的概念来标榜自己的独特政治立场。近三十年了，他一直在这个真空地带舞蹈。

但是，这是三十年的成功演出。三十年的“BHL现象”可能远远超出了一个小聪明的把戏。也许，在另一个意义上，莱维的立场是前后一致的，对应了某种正统左翼一直回避的现实（也是民众的“现实感”的基础）：野蛮主义——贫困、暴力和不公具有形形色色的形态和来源，并不能全部归于邪恶资本主义的名下，而美国也不能简单化约为这个邪恶资本主义的化身。那么，一厢情愿地将所有野蛮都归咎于美国，或者“迂回地”最终归咎于美国，就失去了说服力和对民众的感受力。如果大众听不懂这么“迂回的”解释，如果他们不再相信比如“红色高棉的大屠杀只是《纽约时报》编造的谎言”（乔姆斯基著名的断言），那么就很容易接受莱维的花言巧语，倾听他的“反反美主义”——谴责将美国看作“是其他国家的错误、无能以及矛盾的替罪羊”的荒谬言论。而莱维的修辞术格外具有挑逗性：“当战争正在摧毁达尔富尔，当在朝鲜和尼日尔，上百万男人、女人和儿童在饥饿中死去的时候，当新塔利班成员羞辱阿富汗村庄里的妇女的时候，

当巴勒斯坦极端宗教主义者把活烧妇女叫作荣誉犯罪的时候，当最贫穷的国家中那些无能的、腐败的领导人把百姓敲骨吸髓，放在自己平庸利益的祭坛上牺牲的时候，这些偏执狂在这些问题前束手无策，他们只会像失控的机器人一样重复：'都怪美国！都怪美国！'"接着，莱维就用他惯常的"推理"伎俩做出断言："在欧洲，反美主义一直和我们卑劣的本能相吻合。"（《美国的迷惘》第6页）

谁害怕贝尔纳－亨利·莱维？他只不过是在正统左翼的沉默失语处高声喧哗，但无论他多么蹩脚，多么浅薄，多么怪异，只要这个位置仍然空着，他仍然会表演下去。只要"反美"与"反暴政"不是永远统一的，只要在两者出现裂缝的时候我们的正统左翼仍然犹豫不定，那么莱维就继续会有他的媒体市场——不只在法国，甚至不只在"其他的主要西方文化"中——怪异的"BHL现象"还会持续，直到"那个时刻"的来临。"9·11"事件或许还不是那个时刻（因为它最终导致了保守主义的猖獗回潮）。但终于，2008年全球性的金融危机爆发了。我们应该在暗中指望它加剧升级吗？指望美国资本主义的彻底垮台、指望这个"世界秩序"的最终崩溃，好让我们"待从头，收拾旧山河"吗？这个时刻终于来临了吗？让我们祈愿吗？

面对中国模式的历史终结论

有消息说，弗朗西斯·福山最近发生了一次“思想巨变”。据说这位日裔美国政治学家终于被中国的独特发展模式所折服，要重新考虑那个使他声名鹊起的“历史终结论”。消息来源是日本著名政论杂志《中央公论》2009年9月号刊登的福山演讲和对他的访谈（题为《日本要直面中国世纪》），经过中文摘译写成报道，在新华网上发布，已被几百个网站转载。这篇报道文章强调，福山特别肯定了“中国模式”的优越性，认为它会受到更多国家的钟情，并指出，“客观事实证明，西方自由民主可能并非人类历史进化的终点。随着中国崛起，所谓‘历史终结论’有待进一步推敲和完善”。

一位竭力宣扬西方自由主义民主最终获胜的明星学者，今天高度肯定中国模式的优越性，这多少让人有些兴奋。但这个好消息似乎来得有些突兀，不免心生疑虑。据我所知，自1989年《国家利益》发表那篇轰动性的文章以来，福山的

历史终结论曾遭到各种质疑和批评，曾无数次地被人宣告破产，但他本人一直“顽固地”坚持“自由民主与市场经济最终胜利”的基本论题。迟至 2007 年 10 月，福山到布朗大学演讲（当时笔者在那里做访问学者），在演讲后的酒会上，我曾问起他：中国发展的事实是否颠覆了他的历史终结论？他未加迟疑地回答说，这大概还要等 15~20 年才能看得清楚，目前还是坚持自己的基本判断。甚至到 2008 年 9 月，福山在接受美国《新闻周刊》采访时，被问及“历史的终结背后的论题仍然成立吗”，他的答复是“这个基本假设仍然有效……尽管权威主义在俄国和中国复兴，但自由主义民主仍然是被广泛接受的唯一正当的政体形式”，并表示“就长远而言，我仍然相当确信民主体制是唯一可行的体制”。这篇访谈发表时用的标题是《重归“历史的终结”》。难道一年之后，他的思想真的发生了“巨变”？

怀着这样的疑问，我向东京大学的友人王前先生求教。王前先生找来当期的《中央公论》，对福山的演讲作了全文翻译，对访谈的重要内容作了摘译，还通过电话与我讨论。我们一致的看法是：那篇在网上广泛流传的报道，对福山的某些言论作了脱离语境的“选择性”编译，也因此产生了某种误导倾向。（比如，在那篇报道中有如下“编译”段落：“中国的政治传统和现实模式受到越来越多发展中国家的关注。在印度‘民主’模式与中国‘权威’模式之间，更多国家钟情中国，前者代表分散和拖沓，后者代表集中和高效。”而福山相关的原话是：“看到这些国家和印度那样的民主国家的

民主决策过程，很多人赞赏中国的那种权威主义所具备的比较迅速的决策能力。不过，那种权威主义的政体也有其自身的缺陷。”）的确，福山相当重视中国三十年来的发展经验，也发现中国政治文明的独特传统及其对亚洲地区现代化发展的深远影响，甚至认为中国模式的特殊性具有重要的研究价值，成为检测其理论的一个重要案例。但是，他至今仍然没有放弃他的一个核心理念：自由主义民主体制之外的现代化模式迟早会面临民主化的压力，会遭遇巨大的困境而难以长期维系。

也许，福山本人是否改变了自己的观点并不是什么重要的问题。更有意义的问题是：今天我们再来讨论（似乎已经过时了的）历史终结论还有没有必要？或者，在什么意义上这个论题或许仍然值得我们认真对待？历史终结论或许是错的，但它可能并不像听上去那么简单和荒谬。

福山可以算是列奥·施特劳斯的隔代弟子，经历的学术训练也相当奇特。他最初就读康奈尔大学古典学系，师从艾伦·布鲁姆学习政治哲学，本科毕业后进入耶鲁大学读研究生（主修比较文学专业），曾赴巴黎深造，追随解构派大师雅克·德里达和罗兰·巴特攻读“先进的”文学理论，结果读得一头雾水。后来他在回忆这段经历时说：“也许在年轻的时候，你会仅仅因为某种学说很难懂，就以为它必定是深刻的，而你没有那种自信去说‘这不过是胡言乱语’。”福山在巴黎期间还写过小说，但从未发表。六个月之后，对解构派大师完全幻灭的福山回到美国，放弃了比较文学专业，转到哈佛

大学，在曼斯菲尔德和亨廷顿指导下攻读政治学博士。

就学术风格而言，福山的成名作——1989年的文章《历史的终结》以及1992年的著作《历史的终结与最后之人》——在当代美国政治学界是相当罕见的：它是政治哲学、思想史、历史哲学与政治科学的某种“奇异”结合。而历史终结论的出笼也明显有施特劳斯弟子们推波助澜的因素。福山的理论最初成型于1988年（早在柏林墙倒塌之前），当时他应邀去芝加哥大学做这一主题的演讲，而邀请者就是施特劳斯的两位大弟子内森·塔克夫和布鲁姆。布鲁姆还参加了1989年《国家利益》杂志对福山的回应笔谈，并在临终前为福山1992年的著作写下热情的“封底赞辞”。1999年，《国家利益》杂志组织了对“历史终结论”再思考的讨论，福山发表《重新考虑》（*Second Thoughts*）一文，表明由于怀疑基因工程技术在“改造人性”方面具有危险的潜力而保留了“历史重新开启”的可能，因此在历史哲学论题上做出了很大让步，但在政治科学的论题上仍然坚持己见。当期杂志还发表了曼斯菲尔德等人回应福山的笔谈。

正如塔克夫曾评价的那样，福山作为一个社会科学家和政策研究家，他的知识结构是“相当罕见的结合”。《历史的终结与最后之人》一书实际上包含着两个互为支持的论证：哲学论证与政治（科）学论证。所谓“历史的终结”并不是指实际“历史事件”的终结，而是在历史哲学（普遍历史）的意义上，主张“历史方向的进程”——意识形态的演进到达了其终点：在自由主义民主之外，没有其他系统的意识形

态具有真正的竞争可能。这个哲学论题被福山用来支持（或“包装”）他的政治学论题，这是一种“历史进步观”主导下的现代化理论或民主化理论：西方现代的政治经济制度（与现代科学技术相似），虽然发源于西方，但并不是地域性的，而是现代化普遍进程的方向。

但是，福山的历史哲学论题能成立吗？他反复声称自己在历史观上是“一个马克思主义者”，但他用（他所理解的）马克思主义史观来否定马克思主义的结论没有自相矛盾吗？他用黑格尔的德国哲学传统来支持英美式的自由主义是否混淆了“自由”的不同观念？马克思所言的“物质性需求”与黑格尔理解的“承认的欲望”是可以如此方便地嫁接起来、成为他哲学论证的两个支柱吗？他对尼采和科耶夫的理解与运用是准确和正当的吗？所有诸如此类的问题都具有争议，也并不容易澄清（德里达在《马克思的幽灵》中对福山那种迂回纠结的“福音书”批判就是一例）。无论如何，福山的旁征博引以及魔术师般的理论创新能力与他对经典思想家们的可疑援用（或挪用）都同样令人惊讶。只是研究西方思想经典的学者可能会好奇：以“严谨解读经典”著称的施特劳斯派的弟子们为什么会热衷于福山的历史终结论？这里会有什么难以参透的“微言大义”？这可能需要另一篇文章来处理，也并不是本文关切的要点所在。

实际上，福山后来的一系列研究越来越远离政治哲学的论述，越来越接近典型的美国政治科学的规范。换言之，他更为靠近他的另一个导师——亨廷顿，虽然他们之间存在着

重要的理论竞争。于是，福山晚近对历史终结论的表述已经脱去了华丽的哲学外衣，基本上还原为（半个世纪前兴起的）现代化理论的一个“升级版”，例如 2007 年 6 月他应今日永存基金会（Long Now Foundation，又译恒今基金会）之邀在旧金山所做的演讲“The End of History Revisited”。他的理论逻辑也因此变得更为明晰，可以（难免有简单化地）概括为三阶段的现代化普遍进程：(1) 任何现代化发展都必然需要现代科学技术，这是普遍化进程的基本动力和共同平台；(2) 科学技术的效益最大化模式将导致经济结构的普遍化，自由市场经济是效益最优化的经济制度；(3) 市场经济的发展和人均收入的提高会导致一系列社会结构和文化价值的变化（包括城市化、产业工人阶级的扩大、教育的普及提高、信息传播渠道的丰富多样、专业阶层的兴起、财产的积累和产权意识增强、市民社会的丰富发展等等），这将逐步改变传统的政治文化，产生越来越强烈的公民政治参与要求，也就是民主化的压力。当这种压力超过一定“阈值”，会最终导致政治制度的普遍化——走向自由主义民主体制。

福山还指出，在这三个阶段的普遍化进程中，现代化与现代科技的关联是必然的；现代科技与市场经济的关联不是决定论式的，但仍然相当紧密；而从市场经济到自由民主的递进关系更为松散也最为复杂（包括本土文化的复杂作用），但还是有很强的内在关联——由于自由民主政体最有能力回应现代化进程中产生的自由与平等的诉求，因此是最具有正当性的政体。福山与亨廷顿的一个分歧在于：亨廷顿倾向于认为民主政

治是基督教文化的特定产物（所谓“文明冲突论”的主题之一），而福山则认为现代化本身就具有一种文化塑造力量，最终会在各种文化的特殊性中生成一种共同的政治文化维度。

福山的这个论证能成立吗？在这里，我们回到了西方政治学界的一个经典问题：现代化与民主的关系。从 1959 年西摩·马丁·李普塞提出著名的“社会条件论”到最近十多年来的大量研究，都表明经济发展水平与民主进程之间存在着重要的关联，但同时也发现两者之间的关联是多样和复杂的，对此做出了多种竞争性的理论解释。然而，无论在理论上如何解释，多数政治学家都承认一个重要的经验事实：当一个国家的人均国内生产总值到达一定水平之后，非民主的政体就很难维系了，而且民主化转型一旦发生也很难逆转。但这个“一定水平”的指标是多少？最早说是人均 4 000 美元，后来又说是人均 6 000 美元（以 1992 年的美元购买力平价为基准）。对于这个“转型阈值”的确切数值当然还有争议，但可以确认的事实是：目前在全球范围内，人均国内生产总值超过 1 万美元的国家（除去少数石油输出国之外）全部都是所谓的“自由民主政体”。

实际上，福山的学术底色是“社会科学家”，他对西方民主必胜的信念很大程度上依赖于经验证据。在大约三十年前，学术界曾盛行过所谓“东亚例外论”——权威主义政体下的高速现代化发展似乎可以脱离民主化的普遍进程。但后来当韩国和台湾地区的人均国内生产总值达到了 6 000 美元左右，就发生了民主化转型。从福山 1997 年发表的文章《例外

论的幻觉》(*The Illusion of Exceptionalism*) 中可以看得出，东亚的转型对他有深刻的影响。而 1989 年东欧阵营的政治剧变以及 1991 年苏联的解体，更强化了他“政治发展殊途同归”的信念。后来的“9 · 11”事件以及南美的查韦斯“红色风暴”，都没有改变他的信念。福山多次指出，民主化进程可能会出现回潮和逆转，也承认这个进程比他最初预想的要更漫长更艰难（近年来他也强调，在没有基本健全的法制条件下发生民主化转型将是危险的），但他仍然相信，“就长远而言”,民主政体仍然会在曲折发展中越来越盛行。实际上，他并没有排斥而是吸纳了亨廷顿早年的一个思想：“政体能力”问题（国家维持政治秩序和治理的能力）有时比“政体类型”问题（民主还是非民主）更为重要。近年来福山对民主政体的辩护更侧重于在政体能力方面做出论证。他指出，权威国家并不一定具有更强的治理能力。在论及中国当前出现的腐败与环境污染等问题时，福山认为这主要不是由于中央政府的疏忽或缺乏解决问题的意愿，而是其治理能力不足造成的（“China's Powerful Weakness”, *Los Angeles Times,* April 29, 2008)。在他看来，政体能力与政体类型最终将综合为一个论题：当现代化发展达到一定水平之后，民主制度——不仅会在政治正当性方面，而且也会在政体能力方面——明显优于权威政体，所以才更有吸引力，才是理性的制度选择。在这个意义上，“就长远而言”，自由民主政体具有难以抗拒的优势。

但是，福山反复指称的“长远”到底有多远？无限期的“长远”会使他的理论永远免于经验“证伪”而沦为（卡

尔·波普尔界定的)“伪科学”。福山当然明白这个基本的社会科学道理，所以，他多次提及人均国内生产总值达到6 000美元（1992年的美元购买力平价）这个“转型阈值”。我们有理由相信：这是检验福山理论之有效性最为明确、最具经验可测性的标准。二十多年来，福山之所以仍然坚持己见，是因为他的理论还未真正遭遇有意义的“证伪”案例，但他终究要面对一个史无前例的检测——来自中国经验的检测。中国三十年来的迅猛发展具有非同寻常的意义，也必将成为历史终结论的一个判决性案例：“中国模式”究竟只是一个过渡性的阶段发展模式（一个巨型的“东亚模式”)，还是一个最终打破了普遍现代化理论的独特“文明模式”？对此，福山似乎有些犹疑不决。2008年中国的人均国内生产总值已经超过了3 000美元（PPP调整后的指标在4 000美元左右)，而且目前仍然保持着10%左右的年增长率。那么，福山本人完全有可能在其有生之年见证这个检测的结果。

如果说“面对中国模式的历史终结论”是福山的问题，那么我们的问题是“面对历史终结论的中国模式”。如果中国在经济高速发展的同时，能够更加完善自己独特的（不同于西方竞争选举、议会与多党政治以及分权制衡的）社会主义民主，能够建立一个更加繁荣稳定、共同富裕、自由和谐、平等公正的社会，能够发展既承传中国传统文化又汲取世界文化精华的精神文明，那么，中国模式就不是一个过渡期的“转型模式”，而是一个生生不息的“文明模式”。(到那时候，历史终结论自然会进入历史博物馆，而福山及其信徒或许也

会心悦诚服地向中国致敬。毕竟，在福山的笔下，“最后之人时代”的来临也不是多么值得庆贺的前景。）但在此之前，历史还在展开，竞争仍在继续。对于西方自由民主的信奉者来说，历史终结论是一个信念，也是一个赌注；而对于中国独特道路的捍卫者来说，它不只是一个论敌，也是一桩尚未了却的心事。

回顾马丁·路德·金抄袭事件

1991年10月，我初到美国不久，就在《纽约时报》上读到有关马丁·路德·金博士论文存在抄袭的消息，当时感到的震惊无以名状。虽然早就过了崇拜偶像的年龄，但这位民权运动的领袖、非暴力运动的倡导者、神学博士、魅力型牧师、诺贝尔和平奖获得者、被邪恶势力暗杀的烈士，仍然是我心中不可亵渎的英雄，难以想象他会与抄袭剽窃之类的行径有任何牵连。于是，凭借一个中国人"本能的"政治敏感，自然就生出一份警觉：这会不会是什么阴谋？会不会是"右派"势力和种族主义者制造的污名化运动？存着这份怀疑，便开始关注这个事件的来龙去脉，却获得了一份意外的教益。

事件的始末

马丁·路德·金于1968年4月被暗杀。无论是他在世

的时候，还是他遇难之后的20年间，几乎没有人注意到他可能存在抄袭的嫌疑。唯一的例外是艾拉·泽普，他在1971年完成的博士论文中指出，金的自传性作品《迈向自由》（*Stride Toward Freedom*, 1958）抄袭了两部著名的神学著作，但这篇未发表的学位论文当时并没有引起任何关注。真正导致抄袭事件爆发的线索，是由一群支持金的进步学人在研究中发掘出来的。他们完全始料未及。

1985年初，金的遗孀柯瑞塔·斯科特·金代表“马丁·路德·金中心”（她是该中心的创始人和主席），邀请斯坦福大学历史学家克莱伯恩·卡森来主持启动“马丁·路德·金文稿项目”（the Martin Luther King, Jr., Papers Project），其主要目标是编辑、勘定和出版具有权威可靠性的《马丁·路德·金文集》（计划出版共14卷，截至本文写作时已出到第6卷）。在卡森教授的主持下，这个项目受到中心与斯坦福大学的合作支持，并在1986年获得了美国国家人文基金会（NEH）50万美元的资助。但在项目的注解研究过程中，金的抄袭问题逐渐暴露出来。这使编辑工作遇到了许多难题：是不是应该将存在抄袭的文章选入即将出版的《文集》？如何向读者传达这些文章中未注明的引用出处？是否应当标明每一例“文本挪用”？是否要确定哪一例构成抄袭？虽然后来有人指责卡森教授“企图掩盖真相”，但他自己在回忆文章中力图澄清：当时在团队中“没有人反对公开我们有关金抄袭的结论”，大家只是对“以什么方式来呈现这些发现”有过激烈和广泛的讨论。文稿项目团队在1988年发现

了首例抄袭，但他们在能够确定问题的广泛与严重程度之前，一直将有关信息严格地保留在项目团队内部。到1989年9月，卡森教授开始与金的夫人以及项目顾问委员会协商，经过“多次艰难的讨论”，最终在10月做出了两项决定：第一，将在正式出版的《文集》中以编注的方式标明每一例抄袭疑点；第二，在《文集》第一卷出版之前，将单独发表一篇学术论文，充分讨论金的抄袭问题。卡森教授非常希望由他的团队来掌握这一新闻的首发权，并计划在学术刊物而不是公共媒体上首次公布他们的研究发现。这是为了公允、全面和客观地呈现事实，避免可能的炒作和误导。

但是，项目顾问委员会中的另一位学者提前走漏了风声。他在美国南部历史学会的一次会议中，和其他几位学者谈起了他们团队的“发现”，消息很快传播开来。1989年12月3日，英国《星期日邮报》上发表弗兰克·约翰逊的文章，他从拉尔夫·卢克（埃默里大学教授，文稿项目的副主编）那里获得消息：金于1955年向波士顿大学提交的博士论文，大量抄袭了同门学长杰克·布泽尔三年前完成的博士论文。但这个报道并没有引起美国媒体的即刻反应，美国媒体在此后的10个月当中一直对此保持“集体沉默”。实际上，美国几家主流报刊几乎同时获得了相关线索，但出于审慎或“政治正确”的原因未做报道。在此期间，有不少记者打电话向卡森求证，但他一律以闪烁其词的“外交辞令”予以推诿。因为卡森仍然在争取首发权。他的团队终于在1990年6月完成了独立调查的论文，并与声誉卓著的《美国历史

学刊》(*Journal of American History*) 取得联系，希望能经过最快的匿名审稿程序，在当年12月发表。但是,《美国历史学刊》的主编（不顾卡森的反对）坚持主张，这篇文章必须与其他多位学者的文章编排在一起，作为一个“圆桌讨论专辑”同时发表，因此，还需要拖延更久。这令卡森教授非常沮丧，他意识到时间已经来不及了，他们将会失去对首发权的掌控。(以上两段主要根据卡森的回忆文章“*Editing Martin Luther King, Jr.: Political and Scholarly Issues*”。)

1990年9月，美国一个老派的保守文化杂志《编年》(*Chronicles: A Magazine of American Culture*) 发表文章公开了金的抄袭问题。波士顿大学时任代理校长乔恩·韦斯特林随即致书《编年》杂志（后来在1991年1月号上刊登)，断然否认对金的抄袭指控：“金的博士论文已经受到学者们的细致审查与核查，没有发现一例任何种类的抄袭……没有任何一位评阅人曾发现，在整个343页的论文中有任何一页存在任何未被指明来源或误指来源的引用、误导性的变换措辞的释义，或有借用而不加恰当学术参考文献的思想。”韦斯特林校长的大胆背书显然是一个匆忙草率的个人意见，因为当时波士顿大学正式任命的审查委员会才刚刚成立。委员会由四位教授组成，准备就学术规范问题对金的博士论文进行全面审查，并在此基础上对是否取消金的博士学位提出建议。此时，美国主流媒体已经掌握了更为充分的证据，准备打破沉默。卡森教授也在记者的压力下决定配合媒体的报道。11月9日《华尔街日报》在头版发表特写（文章在卡森教授的要求

下，没有使用“抄袭”的字眼）。11 月 10 日的《纽约时报》、11 月 18 日的《华盛顿邮报》、11 月 21 日的《高教纪事》（*The Chronicle of Higher Education*）等相继跟进发表文章。频繁的相关报道和评论一直延续到 1991 年初。至此，马丁·路德·金的抄袭问题（在他遇难 20 多年之后）被完全公开。

事实的鉴定

在这场轰动一时的公共事件中，可以听到来自各种政治与道德立场的不同声音，但争议主要发生在如何对事实做出阐释和评价。对抄袭事实本身的认定，知识界很快达成了基本一致的判断，没有任何重要的分歧。

1991 年 10 月，波士顿大学的审查委员会向校方提交了正式的鉴定报告，指出“确定无疑的是，金博士在其博士论文中有抄袭行为，他挪用材料的来源有些未在注释中标明、或错误标明、泛泛标明，并在行文的间隔之中，稍作措辞变化或逐字逐句地挪用了别人的材料”。他们鉴定的结果是，抄袭的比重在论文的上半部分占 45%、下半部分达 21%。审查小组没有考虑取消金的博士学位，因为这无济于事（serve no purpose），况且金的论文仍然“对学术做出了一份智识贡献”。但他们提议在图书馆收藏的金的博士论文副本中附上这份鉴定意见书。韦斯特林校长接受了他们的建议，并强调指出，委员会四位教授“开展的调查具有彻底的学术性以及对细节的谨慎关注，并决意不受非学术考虑的影响”（《纽约时

报》1991 年 10 月 11 日)。

1991 年 6 月，文稿项目团队在《美国历史学刊》上发表了他们对金的学业论文的研究调查综述（“The Student Papers of Martin Luther King, Jr.: A Summary Statement on Research”, *JAH*, Vol. 78, No. 1, pp. 23-31)。根据介绍，他们在《文集》的前两卷编辑工作中，对金的 50 多篇早期文章进行了勘定注解的工作。“到 1988 年初，工作人员开始意识到，包括金的博士论文在内的许多文章，有诸多段落与金所参考的文本基本相似或完全相同，却没有恰当地征引这些来源文本。金在参考文献或注释中几乎总是列出他的来源，但缺乏恰当的引用和引号，这遮掩模糊了金对他人作品的依赖程度。”(p. 23）这篇调查文章指出，金曾经接受过专门针对学术规范的课程训练，也清楚博士论文的规范要求，他完全理解相关的准则和要求。但是“他的课业文章，包括博士论文，有大量的段落符合严格界定的抄袭（meet a strict definition of plagiarism）——即，未明确承认的语词与理念的挪用(unacknowledged appropriation of words or ideas)。”(p. 31)

《编年》杂志的编辑西奥多 · 帕帕斯是推动抄袭问题公开化的关键人物之一。他将杂志上发表过的文章整理汇编，于 1994 年出版了一部文集（*Martin Luther King, Jr.: The Plagiarism Story*)，后来又在 1998 年出版了一个修订扩充的新版（*Plagiarism and the Culture War*)，其中给出许多详细的抄袭证据。比如帕帕斯发现，金有一篇课业论文，在总共 24 个段落中有 20 段是完全照搬他人的作品。他还通过文本列表

对比显示，金在博士论文中大段复制其学长杰克·布泽尔的博士论文，甚至复制了布泽尔因为粗心造成的引用失误和标点错误。帕帕斯判断金的博士论文有高达三分之二的抄袭。在学院之外，金作为公共人物发表的演讲与布道辞，由于无须给出注释，几乎都有“挪用”的成分。例如，他在1963年华盛顿25万人游行集会上的经典演讲《我有一个梦想》，其最后部分——从引用爱国歌曲《美利坚》的第一段歌词（“我的祖国，可爱的自由之邦……让自由之声响彻每个山岗”），到气势恢宏的排比句“让自由之声响彻……”（随后列举一个个山脉的具体名称）——都与黑人牧师阿奇博尔德·凯里在1952年共和党全国代表大会上的演讲相同或高度雷同；金在接受诺贝尔和平奖时发表的演讲也大量“挪用”了沃伦斯·汉密尔顿牧师的作品；他在另一篇演讲中对甘地和非暴力问题的论述几乎逐字逐句地“借用”了哈里斯·沃福德对同一主题的演讲；而他被收入许多课本的著名文章《从伯明翰市监狱发出的信》（*Letter from Birmingham City Jail*）也大量“借鉴”了他人的作品……

虽然倾向保守派的帕帕斯与自由派的卡森教授立场相左，但他们对抄袭事实的鉴定基本一致。按照卡森教授的概括，文稿项目团队的研究清楚地显示：“金的抄袭是一种惯用模式（a general pattern），在他几乎所有的课业写作中都明显存在……从现存的他最早的写作和博士论文中都可以看到文本挪用的情况。这个模式在他整个生涯的演讲和布道中也同样显著。”（Clayborne Carson, “*Editing Martin Luther King, Jr.:*

Political and Scholarly Issues" .)

那么，马丁 · 路德 · 金本人究竟如何看待自己抄袭的问题？所有的研究都表明，他并非不知道写作的引用规范（尤其对于课业论文），他的挪用之举也不是疏忽大意所致，而是他习惯性和有意识的写作模式。但几乎没有证据显示，他曾对此有道德上的顾虑或内疚感。令人玩味的是，他的一位亲密女友曾在回忆录《我分享了那个梦》中提到金对所谓"原创性"（originality）的独到看法，他说"原创性只来自上帝。其余的一切在你之前就都被人用过了，从来如此、仍然如此、将来也是如此"。(Georgia Davis Powers, *I Shared the Dream*, p. 159.)

争议与阐释

在公共舆论界，有评论认为抄袭事件对于马丁 · 路德 · 金的声誉会造成严重的损害。虽然在此之前，金的婚外性关系（包括召妓行为）已被公开，但按照美国自由派的某种观念，仍然有理由辩护说，性关系终究是私人（私德）问题。但抄袭与此不同，涉及公共伦理（公德）的侵犯。而有更多的论者做出申辩，指出抄袭对于一个学者或许是致命的，但金的主要成就不在学术界，而在于他对民权运动的贡献。正如继任金担任南方基督教领袖会议（SCLC）主席的约瑟夫 · 洛维利牧师所言："历史在他的脚印中被追赶，也不可能因为少了几个脚注而被扰乱。"(*New York Times*, Nov. 10, 1990.)

在知识界，西奥多·帕帕斯被认为是少数勇敢的保守派斗士。他的文章和编著一直致力于“揭露真相”——美国占据主流的自由派学者和媒体一开始试图隐瞒和否认抄袭的事实，后来是含糊其辞地误导事实（“金不存在什么抄袭问题，只是注释不够周全和恰当”或者“他不是故意为之而是疏忽所致”），最后当证据完全公开之后，又以各种奇异的理论为抄袭作辩解。帕帕斯对少数派受到的打压有亲身体验。他编辑的文集，虽然有著名历史学家为其作序，却先后被40家出版社拒绝（一位出版人甚至说“我反对这本书出版，因为如此直截了当地告白真相之作被毁掉才行”），最后历经三年多的游走，才在一家不知名出版社出版。帕帕斯还多次收到来自大学校园的恐吓信，包括死亡威胁。在他看来，这一切都显示了某些“进步知识分子”的怯懦和伪善，他们为维护“政治正确”而不惜牺牲“智识的诚实”。这种指控是正当的吗？至少，波士顿大学代理校长乔恩·韦斯特森前后矛盾的言论似乎印证了帕帕斯的某些批评。

但帕帕斯所批评的另一位学者凯斯·米勒的论述则更耐人寻味。米勒是亚利桑那州立大学的一位年轻助理教授，他最早注意到金在演讲和布道中的“文本挪用”问题，但却对此提出了独特的阐述和辩护：抄袭对于金不是问题，因为他根本不认同那个主流的文化传统。米勒分析指出，美国黑人文化有一种“口述传统”（oral tradition），典型地体现在民间布道的活动（the black folk pulpit）中。这种实践与白人主流的“智识化的印刷文化”不同，根本不承认所谓“知识产

权”，也不宣称自己的作者权，而是自由地借用各种资源来发言和写作，达成一种“声音的交汇”（voice merging）。按照米勒的解读，金正是生长在这种口述传统的文化之中，是实践“声音交汇”的杰出代表。而他在大学经受的学术训练，既有悖于他真实的自我认同，也没有成为真正影响他事业的思想资源。所以，对于金的所谓抄袭，正确的认识方式不是在道德上贬低他，而恰恰是要“重新界定抄袭”概念本身。（Keith D. Miller, “Redefining Plagiarism: Martin Luther King’s Use of an Oral Tradition” ,*The Chronicle of Higher Education*, January 20, 1993.）帕帕斯回应说，金完全明白什么是作者权，他本人在生前就要求注册自己演讲的版权，而他的遗产委托人现在仍然在注册版权和索取稿费。但“在一个公正的世界里”，这些作品的稿费应该归于那些被金的“声音交汇”所掠夺的作者。（Theodore Pappas, *Plagiarism and the Culture War*, p. 183.）

帕帕斯和米勒分别代表了美国知识界对抄袭事件的两种极端解释。在一方面，帕帕斯力求揭露真相，但他的矛头并不指向马丁·路德·金本人（实际上，他坚持肯定金作为历史人物的伟大功绩），而是针对那些将金“圣人化”的崇拜者，批评他们被“文化战争”所强化的意识形态对学术事业的损害，为的是维护“如其所是”地认识历史和历史人物的智识诚实。在另一方面，米勒的理论阐述本身具有创造性和启发性，但他试图彻底“消解”金的抄袭问题，完全否认其智识与伦理上的过失，则走向了极端的文化相对主义，这使自己更像是一个辩解者（apologist）。但这种辩解不仅没有多

少说服力，也违背了金本人致力于在多元文化之间建立平等尊重和对话沟通的理想。

在这两极之间，我们可以看到美国知识界的主流更为稳健与深入的回应与探索，这突出地体现在《美国历史学刊》1991 年 6 月刊发的“圆桌讨论”专辑（Becoming Martin Luther King, Jr.—Plagiarism and Originality: A Round Table, *JAH*, Vol. 78, No. 1）之中。这个专辑由 10 篇文章组成，包括了翔实的事实材料（文稿项目团队的调查综述，对金当年的同学和教师的两篇采访）、对抄袭问题的多角度阐释（卡森等人的论文，金的两位著名的传记作者的文章，以及一位抄袭问题专家的评论），以及在美国多元文化和认同多重性的语境中重新理解金的语言与原创性问题的研究。主编戴维·西伦在“导言”中指出，金的抄袭是毋庸置疑的事实。媒体的关切主要是放在道德评价以及抄袭在多大程度上有损于金的历史地位和英雄形象。这种关切是正当和可以理解的，但学者的工作应当走得更远，因为值得探索的问题还很多：构成金抄袭的原因究竟是什么？如何由此探究金的人格心理和文化认同？他的“文本挪用”模式在其个人生涯与政治事业中起到了哪些作用？这组专辑的文章从多种视角出发，对这些问题做出回应，彼此之间的观点也存在差异和分歧，但都是将抄袭事件置于金的生平、历史背景和多种文化交错的语境中来探索，都是基于深入和严谨的分析考察，获得了相当富有洞见的研究成果。

在我看来，这是非常值得称道的学人的态度和方式。面对令人困扰的事件，他们并不回避事实及其伦理后果，却不

止于简单的道德臧否，而是将事件转化为理解历史与文化以及自我反思的契机。正是这种基于诚实和建设性批评的态度，即便存在纷争，即便有一时的困扰与不知所措，整个知识界也不会因为“一个意外的丑闻”而堕入丧失理性、是非不清的混乱，也不会陷入谩骂攻击与恶性对立的分裂。这是一个有尊严的心智成熟的知识共同体的标志。

事实澄清之后，激烈的纷争转向了沉静的思考与探索，作为文化战争的喧哗一幕很快平息下来。虽然有极少数人仍然致力于“更加充分地利用”丑闻，但美国知识界和公众的主流平静地接受了一位有污点的伟人（在盖洛普所做的“最受美国人爱戴的20世纪人物”评选中，马丁·路德·金名列第二）。这种清明与成熟是难能可贵的。虽然我们希望英雄或伟人能具备“道德完整性”（moral integrality），但这个愿望可能落实，也可能落空。如果一旦落空，成熟的心智并不陷入幻灭或转向苛责，而是能够从容面对，将伟人当作人来看待，也当作人来体谅。这也是马丁·路德·金对自己的理解：“我在策略上犯错，我在道德上犯错，我屈膝而跪去忏悔，求上帝宽恕我。”而“上帝并不是根据单独的事件或我们所犯的单独错误，而是根据我们生活的总体倾向，来审判我们”（转引自 David Garrow, “How King Borrowed”, *The Washington Post*, Nov 18, 1990）。如果没有这种清明和成熟，我们的道德判断永远会处在“偶像崇拜”与“极度幻灭”的分裂两极，会在无限赞美与恶意诽谤之间反复摇摆。但这不是对良知的考验，而是对心智的绑架。

群体性疯狂如何可能

“叫魂”是一种妖术，据说可以通过施法于受害者的姓名、毛发或衣物来窃取他们的灵魂精气，为己所用。盗来的灵魂会有奇异的效能（如用于加强建筑物的强度），而被盗去了灵魂的人则会“失魂落魄”，乃至丧命。1768年正当所谓的“乾隆盛世”，关于这种妖术的流言在民间盛传。流言年初始于浙江地区，几个月间迅速蔓延，波及十二个大省（其人口总和超过两亿），爆发了一场公众大恐慌。平民百姓人人自危，想方设法对付妖术；乾隆帝获知后断定背后暗藏着谋反的政治阴谋，随即发诏书在全国清剿妖术；而各级官府起初企图息事宁人，尔后奉旨竭力追查妖案，捉拿“妖人”与“妖党”。这场群体性疯狂充斥着误会、怨恨、诬告、陷害和报复，造成了无数冤假错案，夺取了许多人的生命。最后，因为叫魂案无一可坐实，这场歇斯底里的大规模清剿运动也终结于不了了之。

哈佛大学中国史教授孔飞力重新挖掘这段陈年往事，通过翔实的史料考据与社会政治学的分析写就《叫魂》（*Soulstealers*）一书，1990年发表之后很快成为海外汉学界的一部名著。由陈兼与刘昶合作翻译的中文本于1999年出版。2012年4月上海三联书店推出了新版中译本（新增长达30页的"翻译札记与若干断想"），初印6 000册，两个月后就加印三万册，相关的书评纷纷见诸公共媒体。一部史学著作成为畅销书，这是一个有意思的现象，联想到刘昶提到的一个细节就更令人玩味——孔飞力见到他的第一句话就是："我这本书也是写今天的中国，中国人看得懂吗？"（刘昶当即答道"当然看得懂"。）这样一部史学著作为何在今天会引起公众的兴趣？作者提到的"也是写今天的中国"到底是什么意思？

初看起来，250多年前的这场妖术闹剧完全匪夷所思，与当今科学发达、思想昌明的社会似乎毫不相干。但借助历史之鉴，我们得以勘察促发群体性疯狂的三种结构性要素：似是而非的观念信仰，恐惧与暴戾的社会心态，以及超越法制的非常政治机制。这些要素一直潜伏在历史的暗流之中，至今仍然驱之不散。一旦它们在特定的时机中汇合起来，大规模的歇斯底里还会以各种不同的形态重新上演。

首先，相信鬼神、妖术，以及身体与灵魂可以分离，这些特定的"超验观念"在叫魂案中发挥着重要的作用。有一位邻居突然死去，有一个异乡人曾在此路过，要在这两件事情之间建立"叫魂至死"的因果关系，必须依赖一种特定的

文化观念。在今人看来，这种观念完全虚构，是不可理喻的迷信，因此叫魂之类的群体性疯狂只可能发生在愚昧的古代社会。但是我们不要忘了，任何特定的观念都是一种“文化建构”，其“真实性”并不完全取决于物理意义上的可验证性。只要当事人信以为真，这种观念就会在特定的条件下产生巨大的力量。近代历史上曾有人笃信“刀枪不入”的中国神功，而就在不太久远的过去，我们也曾相信“人有多大胆，地有多大产”的科学奇迹。

文化观念本身，无论多么离奇怪诞，也只是群体性疯狂的必要（却非充分）条件。使疯狂成为可能的另一个要素是失常的社会心理，尤其是过度的恐惧、义愤和仇恨。而社会心理又是社会现实状况的产物。孔飞力指出，叫魂案发生在近代中国的前夜，“社会上到处表现出以冤冤相报为形式的敌意”(284 页)。在这个“被人口过度增长、人均资源比例恶化、社会道德堕落所困扰的社会”中，“人们会对自己能够通过工作或学习来改善自身的境遇产生怀疑。这种情况由于腐败而不负责任的司法制度而变得更加无法容忍，没有一个平民百姓会指望从这一制度中得到公平的补偿。在这样一个世界里，妖术既是一种权力的幻觉，又是对每个人的一种潜在的权力补偿”(285 页)。在孔飞力的笔下，这是一个“镀金的盛世”，潜藏着敌意与恐惧的社会心理。民众为自己和家人的安全与财产而担惊受怕，时而将攻击用作防卫的手段，于是“任何人——无论贵贱——都可以指称别人为叫魂犯”(286 页)。官僚为保全职位与晋升而忧心忡忡，竭尽全力揣摩与迎

合上司的意图。而乾隆帝则恐惧妖术背后有“汉化”谋反的阴谋。

除了文化观念与社会心理的条件之外，群体性疯狂大规模的急剧爆发还需要另一个要素，那就是非常规的政治机制。正是因为乾隆疑虑大清王朝对于汉人的正当性，他对“妖术”窃取发辫极为敏感，从中闻出了“谋反”的气息，随即将妖术定为“政治罪”。他以此打破官僚系统的常规治理程序，启动了“政治清剿”的非常机制。但这种非常时刻创造出无序竞争与操纵利用的空间：“一旦官府认真发起对妖术的清剿，普通人就有了很好的机会来清算宿怨或谋取私利。这是扔在大街上的上了膛的武器，每个人——无论恶棍或良善——都可以取而用之。在这个权力对普通民众来说向来稀缺的社会里，以‘叫魂’罪名来恶意中伤他人成了普通人一种突然可得的权力。对任何受到横暴的族人或贪婪的债主逼迫的人来说，这一权力为他们提供了某种解脱；对害怕受到迫害的人，它提供了一块盾牌；对想得到好处的人，它提供了奖赏；对妒忌者，它是一种补偿；对恶棍，它是一种力量；对虐待狂，它则是一种乐趣。”（285 页）

但这一切并不是古代中国人所有，也不能简单归咎于愚昧无知的“国民性”。群体性疯狂是特定的文化观念，是社会心理与政治机制在特定条件下发生的协同效应。综观历史，在西方有欧洲中世纪晚期对女巫的残杀，有美国麦卡锡主义对共产主义分子的迫害；在中国近现代历史上，远有“义和团运动”，近有“文化大革命”。这些历史事件当然有其更复

杂的面向，但其中都涉及群体性歇斯底里的现象，它们都以特定的“迷信”或意识形态为前提，都被恐惧与义愤的社会心理所推动，也都在启动了非常规的政治机制之后突发蔓延。

在撰写这篇文章的时刻，中国几十个城市正在爆发声势浩大的反日示威抗议。“爱国保钓”本来是正当的公民行动。然而，在反对日本右翼势力的抗议活动中，有一部分竟然演变为针对中国同胞的人身与财产的“打砸烧”暴力，似乎令人难以置信。实际上，这种暴力仍然依据特定的观念建构——将“使用日货”与“卖国行径”相等同，这种“逻辑关联”与叫魂致命的观念相比，或许少了旧日的“迷信”，却同样蒙昧荒诞。而促发这些疯狂举动的社会心理是越来越严重的不满、郁闷、恐惧和义愤，滋生于一个缺乏平等、正义和法治的社会环境。这些暴戾之气只有借用“爱国”这个安全而正当的名义才得以宣泄。但除此之外，还有一个“缺失环节”（missing link）令人玩味。中国法律明文规定，举行任何游行示威都需要提前申请并获得批准。在这样一个国度中，竟然有几十个城市同时爆发相当规模的游行抗议活动，如果没有一种超越常规治理的特殊政治机制在起作用，这一切是难以想象的（尽管目前还很难辨析这一机制究竟是什么）。

250多年过去了，遥看《叫魂》所讲述的那段群体性疯狂事件，我们或许会以文明的骄傲鄙薄古人的蒙昧无知。但未来的中国历史学家若是回望我们时代种种不可思议的现象，不知道是否也会生发出相似的感慨？

民主社会中的教育权威

君主制完全可以是一种好的政体，前提是要有一位英明的君主。他（她）智慧超群又爱戴臣民，魅力非凡又宽容大量……集各种美德于一身，由他（她）来掌权治国，何尝不是万民之幸运？可是，哪里去找这样一位明君？若无神明佑助，希望太过渺茫，近乎痴人说梦。这大概是对君主制度最常见的，也非常有力的反驳。但人们往往会忽视，类似的诘难也可以用来针对民主制度。因为健全的民主需要品质优秀的公民：平等尊重他人，善于理性对话，在公共事务中能超越私己的利益与偏见、积极参与公共协商，必要的时候还能为公益而牺牲和奉献……这样优秀的公民又如何可得？似乎并不比期待一位英明君主更少幻想色彩。

在亚里士多德的教诲中，国家（城邦）不只是有政体类型的区别，每一种类型还有“正宗”(正当）与“变态”(败坏）之别。现代国家大都倾向于建立民主制，这并不是因为民主

制比君主制天然优越，而是因为现代人的自我理解与社会想象已经难以接受君主制度，人民主权的理念已经深入人心。正如托克维尔在180年前所洞察的那样：民主是大势所趋、人心所向，是“天意”使然。的确，现代政治的正当性不得不以民主为基础，这几乎无可逆转。但这并不意味着，民主的建设与实践没有危险和隐患。民主制度必须时刻对自身保持警觉，因为它可能堕落为一种败坏的形态——所谓“劣质民主”，而防止败坏的一种重要途径就是教育。于是，政治教育的重心也就从古代的“驯化君主”言说转变为现代的“公民教育”理论。

艾米·古特曼是一位公民教育的积极倡导者。她是美国著名的政治理论家，曾在普林斯顿大学任教28年，并创建了著名的“人类价值研究中心”。2004年开始出任宾夕法尼亚大学第八任校长。她所著的《民主教育》（*Democratic Education*）比大多数相关论著更有深度也更具影响，被公认为是继杜威《民主与教育》（*Democracy and Education*）之后对公民教育论题最为重要的贡献。这部著作试图为教育提供一个民主的理论，同时探讨“如何民主地开展教育”以及“如何以教育来促进民主”这两个主题。

在最宽泛的意义上，教育包含社会化的所有影响。古特曼将教育的概念界定为“有意识的社会再生产”（14页），民主的教育是公民“参与有意识地塑造民主社会的未来”的事业（15页），这既不同于宽泛的“无意识的社会再生产”，同时又区别于狭义的学校教育。作为一种有意识的社会事业，

教育暗含着对权威的要求，无论是确立教育的目标和内容，还是制定相关的法律与规则，都需要诉诸权威。那么“民主的”教育又从何谈起？如果将“民主”看作是与“权威”对立，那么“民主的教育”就是一个自相矛盾的概念。但这是对民主的极大误解。民主政治并不反对权威，而是要以一种特定的方式来确立正当的政治权威。同样，民主的教育也正是要以民主的方式来确立“谁有权威做出有关教育问题的决定”（11 页）。很显然，古特曼的理论在本质上是一个政治理论，也必定触及富有争议的政治问题。

现代社会是一个充满分歧的社会，审议式民主的卓越之处在于它愿意并能够应对分歧的风险与挑战。（而那种貌似果敢的政治“决断论”，企图在根本上消灭分歧以实现“同质化的民主”，实际上回避了最困难的挑战。）在教育问题上，民主社会的成员也会出现争议。亚里士多德说，“一个国家的公民应当总是被教育得能符合这个国家的构成”（19 页），但如何确定一个特定社会的构成原则，以及符合这种原则的教育目标？这里仍然存在着重要分歧，因为西方社会继承了多种互相竞争的教育规范理论，根植于不同的政治想象。古特曼辨析了三种理论，分别称为“家庭国家”（family state）、“家庭构成的国家”（the state of families）以及“个人构成的国家”（the state of individuals），各自蕴含着关于教育权威的原则，潜藏在几种流行的关于教育的政治理解之中。她对这三种流行理论展开了富有洞见的批判考察。

首先，“家庭国家”理论主张国家垄断教育权威，可以

用“家长制”为依据。但将国家视为所有公民的“政治”父母，至多只是一种隐喻。家庭国家更有力的理论是“柏拉图式的”——国家以知识和理性为基础确立客观的正义原则，对公民实施完整彻底的教育，由此同时实现个人之善与社会之善。这是基于正确知识而形成的教育权威，致力于培养道德一体化的未来公民。但这个规划严重低估了父母对子女价值观的深刻塑造。即便真的有“哲学王”能发现客观的道德真理，国家要防止孩子受到成年人固有偏见的坏影响，就必须剥夺父母对子女的教育权利，这将要求对整个社会结构进行脱胎换骨的改造。但正如柏拉图自己意识到的那样，这是代价过高而不可行的规划。若要以说服而不是强制的方式来改造成年人的观念，实际上就要求一个民主制度的背景条件。也就是说，以知识（真理）转变为权威的正当性条件是“家庭国家”的民主化。

第二，“家庭构成的国家”理论则主张将教育权威完全交给孩子的父母，由他们来决定孩子的培养和发展。这种理论诉诸成年人的自由权利，尊重父母将自己的生活理想传递给子女的自主性。同时，它也诉诸后果论的理由，因为（如洛克曾指出的那样）父母是孩子的未来利益的最好保护者，将教育完全托付给父母会获得最好的效果。这种理论似乎能够回避关于教育的政治争论。但孩子不能仅仅被视为父母的私有财产，因为他们是社会的“未来公民”。家庭独占教育权威，有利于强化和固化各种特定的价值观和生活理想，但却不利于培育尊重、宽容与合作的精神品质。缺乏这些品质，

民主社会的再生产将难以维系，甚至会危及家庭权威自主性赖以存在的社会条件。

第三，“个人构成的国家”理论主张，自由社会中的理想教育不应当诱导孩子偏爱任何一种有争议的良善生活，而是要致力于增强他们的选择机会和理性判断能力。因此，教师和职业教育家应当成为最高权威，他们最有可能实施“中立化”的教育：对各种生活方式“一视同仁”，既独立于国家又独立于各种家庭的特殊理想，将未来公民的个人自由选择当作最高目标。但是，教师不可能回避任何实质性的美德而单纯培养理性批判能力，也没有任何教育能在所有生活方式中真正保持“价值中立”。实际上，公共教育不必在理性审议和美德教育之间做非此即彼的选择——要么让孩子自由选择他们的良善生活，要么为他们灌输国家或家庭认定的最好的生活。

在古特曼看来，将未来的公民（被教育者）看作专属于国家、家庭与个人的独占式的理念都是武断的，既不符合公民的人格构成，也没有把握政治生活的真实经验。但这三种理论都包含了部分真理：一个公民既属于自己，又属于国家和次级共同体（包括家庭）。由于这三重属性，任何单一教育权威的正当性都无法合理地得到辩护。因此，需要一个民主的教育理论。古特曼指出，民主国家所承诺的教育，既尊重各种家庭生活方式的自主性，也注重孩子的理性反思能力，使他们能理解和估价（不同于自身家庭传统的）其他生活方式的价值，同时又强调政治教育的价值，鼓励孩子偏爱那些与民主权利与责任兼容一致的生活方式。因此，民主的

教育并不是中立的，它对不同的良善生活观念持有“厚此薄彼”的立场。这种“偏好”基于两个理由。首先是基于道德自由的价值，承认个人在自我反思中辨别生活方式的高低优劣，并做出自由选择的权利，因此偏向那些与平等尊重兼容的生活方式。其次是基于民主文化的价值，主张孩子的利益不仅是自由选择，还包括特定的公民美德，使他们能够认同和参与家庭之善和社会之善。这些特定的善的观念，构成了他们生活的内在意义。“偏袒”这些美德不是基于客观的知识，而是（民主地）尊重公民对自身所属社会的文化与政治方向的确认。由此，这种教育能够“支撑着民主的核心价值：以最具包容性形式出现的有意识的社会再生产”，使得社会成员“足以参与公民政治，足以（在有限的范围内）选择优良的生活，足以分享到赋予公民生活以特性的次级共同体”（45 页）。

古特曼承认，在民主的意义上，国家和家庭都具有教育的正当权威。但她强调指出，同样依据民主的原则，未来的公民应当被赋予权利和能力来批判性地反思国家和家庭所倡导的各种良善生活。这就要求将一部分教育权威授予职业教育者，从而对国家与家庭的权威做出了限制。她特别提出两项限制性原则：“不压制”和“不歧视”。不压制是指禁止运用教育来限制人们对不同生活方式展开理性的审议与考量，这意味着提倡培养公民的“诚实、宗教宽容、互相尊重等品格”（47 页）。而不歧视要求让所有可教的孩子获得教育，使他们不被排除在外而足以参与到塑造良善生活的政治过程中。这是对不压制原则的一个分配性的补充。这两个原则是基于

民主的核心价值，对正当的民主权威做出的限制。

由此可见，古特曼的理论意在阻止任何单一群体垄断教育权威，主张在培养审议能力与美德教育之间达成平衡。因为民主教育承诺了两种同等重要、不可割裂的价值：一是“创造（或重新创造）紧密的共同体”，一是“促进人们的审议选择能力”(49 页)。这样一种“有意识的社会再生产”，得以使有分歧的人们能生活在一个政治共同之中，并共同分享公民的权利与责任，从而确保活跃与强劲的“审议式民”——在她看来，这是真正值得追求的民主理想。

“另类道路”的诱惑

德国现代性的问题非常复杂，西方和中国学界已经有不少人在研究，但许多论述是从德国历史或思想传统抽出某一个方面某一条线索，加以强化，用来做整体解释。比如德国民族主义的特殊性，所谓“文化的诱惑”，历史主义的思潮，虚无主义的问题，政治神学的问题等等。这些因素以单独的线索或主题构成问题意识，看上去重点突出，却有“事后明智”的自圆其说之嫌疑。

单世联三卷本的《中国现代性与德意志文化》，几乎是一种“全景式”考察，视野包括了民族历史和国家建构、思想文化、现代化模式、各种政治派别的对垒斗争、经济和工业技术以及一些历史偶然因素等问题。处理那么多复杂的层面，总需要一些概念工具。作者的问题意识很敏锐，紧紧抓住德国现代发展的独特道路问题，而且有很强的中国问题意识。

这部著作引人注目之处，是将德国问题与中国问题明确

关联起来。这里所谓中国问题意识是什么呢？大概可以称作“另类道路的诱惑”。德国的现代化道路和日本有相似之处。它们都是后发现代化国家，都有一段迅速崛起的辉煌业绩，而且都对主流的现代性模式高度不满。很自然，就会有一种冲动，另辟蹊径。这里有一种对创造性和独特性的渴望，形成一种巨大诱惑。这种愿望本身并没有什么问题，甚至值得钦佩，但是这种诱惑也蕴含着危险。实际上，每个国家的发展都是既有独特性又有相似性。如何把握另类道路与主流模式的关系？没有对这种关系的深刻把握，义无反顾地追求独特性，可能是一场灾难。德国的“反西方”走向纳粹的歧途，日本要超克现代性，但最终被现代性所超克，应该留给我们什么经验教训？特别是在当下的讨论中，有一些论说和20世纪初德国和日本的另类道路主张惊人相似。在这个意义上，这部著作提供了一种警示。

对现代性的理解有不同方式。一种是说，存在某些现代性的标准（比如政教分离、法治、工业化、市场经济、政治民主、福利国家、市民社会等等），围绕着这些标准，形成各种在原则上大致相似的发展道路。在这种理解中，只要是致力于现代发展的国家，总是要多少符合这些标准，因此会大同小异。另一种理解现代性的方式，是把现代性本身看作是具有自我紧张和内在矛盾的运动，现代性内部一直有无法自我克服的困境与危机，比如个人自主性的高扬和个人权利的神圣化与道德责任之间的紧张，自利的消费者与政治公民的关系，自由与平等的冲突，政治认同与多元价值的矛盾等。

在后者的理解中，现代性的发展会伴随着对其自身的一些基本原则和规范的挑战与叛逆，也伴随着不断的应对和克服。于是，摆脱那种据说是普遍的标准版本的现代性模式，也必定是现代性发展的一个内在组成。那么，德国道路和日本道路的感召力会始终不断地重现。特别是在所谓主流模式发生问题时（比如这几年的金融危机），这种另类道路的诱惑会更加强烈。

作者不只是针对德国历史和思想的分析，而且主要是德国模式在中国的接受历史、效果史或者说影响史。他特别指出，在中国近代以来的发展中，德国始终是重要的参照。德国有这么多卓越的思想家、文学家和艺术家，有那么灿烂的文化，又在近代历史上有过辉煌的崛起。但后来，德国出现了纳粹的灾难，参照的意义就发生了变化。作者实际上是邀请读者思考：我们从德国的教训中应当学到什么？纳粹的极权主义究竟是现代性的悲剧，还是所谓“反西方”的灾难？现代性自身有没有能力来驯服那种权力意志？关键的问题在于应该如何理解纳粹德国的兴起。按照作者的阐述，魏玛时代本来有走向西方现代性的可能，但是被纳粹中断了。直到战后，甚至到了20世纪90年代德国统一，才真正回到了欧洲。这就是说，纳粹是德国发展中的一个歧途。问题是这个歧途是怎么发生的？因为有人会争辩说，纳粹就是魏玛的直接后果，正是因为魏玛不顾德国国情的特殊性，急切模仿英国和法国，才导致了纳粹。作者反对这种观点，他是将纳粹的兴起阐释为对魏玛理想的背叛或放弃，是一种不智的冲动

和蛊惑的结果。这涉及一个重要辩论。如果魏玛的错误，是无视德国特殊性、急于模仿西方现代性的错误，那么我们获得的教训就是，要警惕西方模式，走一条独特的发展道路。作者论旨清楚，并未否定每个国家的特殊传统和发展条件，但他质疑激进的另类现代性方案。他的论述有相当强的理据，但也许可以更深地介入与各种对立观点的辩论，对立的观点在中外学界都有，有些还很强大。

一种思想和抱负，转变为社会实践并不是直接的，而是需要一些关联环节。伟大的、卓越的、富有想象力的思想，在历史实践中会有不同的后果，有些会成为悲剧。纳粹德国的悲剧就是典型范例。但悲剧的因素，在思想源头的理念形态中往往是隐蔽的、难以辨认的。在纳粹上台前，德国就有了对“另类道路”的构想，这本来是解救德国问题的药方，最后却成了一副毒药。它到底是解药还是毒药，在最初可能是难以辨识的。问题的复杂性就在这里。一种药，它本身可能既是解药又是毒药。德里达在他著名的《柏拉图的药》一文中说的就是这个意思。“另类道路的诱惑”本身就包含着危险，但未必注定是毒药，相当大程度上取决于从理念走向实践的许多复杂环节。作者对于思想观念和具体实践的论述相当充分，但对两者之间关联环节的把握相对单薄一些。这种关联环节本身也包含许多理念，更为具体地指向制度和政策层面。

严肃处理现代历史的教训，需要认识到现代性的内在紧张。哈贝马斯在战后对德国问题以及对整个现代性的思考，

都切入到现代性内部的复杂性，充分注意到启蒙传统的自我紧张、现代性与反现代性的辩证关系。只要这种紧张是现代性的内在属性，德国道路的诱惑就不会终结。黑格尔说，重大历史事件会出现两次；马克思补充说，第一次是悲剧，第二次是闹剧。这部著作激发的思考，以及我们的思想努力，就是要力争摆脱一种闹剧的命运。

面对兰德的挑衅

——小说《源泉》读后

阅读《源泉》是一次精神的历险，要求你智性上的强健与无畏。

这是一部畅销作品，自 1943 年出版后总销售量已经超过了 2 000 万册，并在 1949 年由安·兰德本人改编剧本、好莱坞大牌明星出演拍成电影，但它绝不是一本取悦式的、娱乐性的流行小说。相反，《源泉》与兰德一样，具有一种挑衅的、咄咄逼人的精神气质，一种独特的思想力量，迫使你审视自己的生活，拷问自己的灵魂：你是生活意义的"创造者"还是一个"二手货"？这种追问会使人困扰、不安、畏惧甚至愤怒！在这样一个"自我呵护"的时代，我们有什么理由去阅读《源泉》、去经受一次艰难的历险？

是的，作为读者，我们随时可以放弃或拒绝阅读，而且理由是如此现成、几乎唾手可得。可以找到温文尔雅的理由：

小说的故事虽然有趣，但太长了；“不合我的口味”，太多的思辨和说教了，让人难以理解，等等。也可以拿出振振有词的理由：主人公过于理想化，缺乏任何现实感，近乎疯狂；或者，作者太过傲慢了，思想神秘，故作高深，完全不可理喻；或者，她的主张是一种乌托邦式的，她的叛逆过于极端，太激进了，等等。如果碰巧你是个有学识的读者，甚至可以立刻在“学理”上开展批判——作者倡导的是“原子化的个人主义”，她的“创造者”与“二手货”的二元论是虚假的，立场极为精英主义，意识形态还可能是反动的、反社会的、不道德的。于是，你停下来，将这部700页的小说丢到一边，弃之不顾，虽然仍然可能心有余悸，但最终时间会使你忘记它，你终于可以平静下来，逃过一次对自己心灵的反省。

但有一个念头会妨碍了你——你会怀疑，所有这些现成的、唾手可得的理由，或许并不是出自你自己真实而独立的思考，或许都不过是人云亦云的“二手货思想”。因为作者本人完全没有回避诸如此类的反对意见。相反，兰德让类似的指控在小说中充分登场，借用她塑造的人物——那些格外聪明的“二手货”——以更为有力、更为精彩、更为雄辩的方式展现出来，但最终裸露出虚伪和怯懦的面目。所以，你无法心安理得地利用那些托词，无法振振有词地放弃或拒绝，主人公的命运和思想会继续纠缠你、困扰你。你获得解脱的方式似乎只有两种：要么选择投降，要么奉陪到底。

投降比借助托词来逃避更为诚实。毕竟，像作者声称的那样，这本书只是为了向“为数不多的人致意”，而“其余的

人与我无关，他们要背叛的不是我，也不是《源泉》。他们要背叛的是自己的灵魂”。但那又怎么样呢？既然兰德只关心少数人，我们也未必非要在乎她和她的作品不可。毕竟，这不过是一部小说而已，不过如此，不是吗？

作为读者，我做了另一种选择，奉陪到底。因为小说强烈的挑战气质激发了我。在过去的一个星期里，我每天拿出一部分时间与《源泉》作战，一种精神上的格斗，直至读到最后一行，“只剩下大洋和天空，还有霍华德·洛克的身姿”，而脑海里却回响着另一个人声音——“超人就是大地的意思”，那是尼采的声音。

安·兰德早年深受尼采的影响，虽然她后来抗拒尼采的“非理性主义”倾向，但她的灵魂深处藏着一个“尼采的幽灵”。这个幽灵使她曾在《源泉》手稿的开端引用了尼采的一段文字——关于“高尚者必然怀有自尊”、具有“原始确定性”的信念。晚近西方学术界在对兰德的研究中也发现了她与尼采的关联。最近《兰德研究学刊》和《尼采研究学刊》发出了关于“兰德与尼采”的主题论文征集。

《源泉》中的“创造者”很像是《查拉斯图拉如是说》中的“超人”。尼采说：“猿猴之于人是什么？一个讥笑或是一个痛苦的羞辱。人之于超人也应如此：一个讥笑或是一个痛苦的羞辱。”在这里，尼采昭示了他所谓的“主人道德”与“奴隶道德”之间截然不同的生命意义。而兰德笔下的“创造者”践行的正是一种特立独行的、勇敢的、使生命热烈昂然的“主人道德”，而“二手货”则信奉那种依赖性的、寄生性

的、随波逐流的“奴隶道德”。

兰德借主人公霍华德·洛克之口划出了两种生活世界之间的界线：“在这个世界上，人类面临着他们最基本的选择：他只能在两种方式中任选其一——是依靠他自己的头脑独立工作，还是像那些依靠别人的大脑来生存的寄生虫一样。创造者进行发明创造，而寄生虫则剽窃和模仿别人。创造者独自去面对大自然，而寄生虫则通过媒介面对大自然。”洛克还说：“真正的选择不应该在自我牺牲和支配他人之间进行，而在于选择独立还是依赖，选择创造者的准则还是二手货的准则。这是最根本的问题。”

霍华德·洛克在法庭上的长篇陈词可以看作是《源泉》的主题宣言。在1949年小说拍摄同名电影期间，当兰德听说洛克的这段台词因为太长（在中译本中长达8页）要被删节的时候，她暴跳如雷，亲自跑到制片厂与导演力争，要确保这段台词能被原封不动地保留在影片最终完成的版本中。由洛克的这篇法庭辩辞，我们可以确切地把握《源泉》试图要阐明的基本见解——人类发展的“源泉”来自那些少数的创造者，来自他们“自给自足、自我激发、自我创造的”生命力。这不正是尼采所赞赏的“主人道德”、所推崇的“超人”精神吗？

实际上，这个主题动机在小说的开始就已经铺陈。霍华德·洛克和彼得·吉丁都是建筑设计师。但对洛克来说，工作的意义在于工作本身，创造力的实现就是对工作最好的、唯一值得追求的回报，也是最大的利己满足，所以他说“我

无意于为了客户而建造房屋。我是为了建造房屋而拥有顾客”。而吉丁遵从的是另一种教导，“等你在这行干久了，你就会明白，设计院的真正工作是在四堵墙之外完成的”。对他来说，工作本身不具有价值，而只是获得“成功”的手段，而“成功”来自他人的评价，主要以金钱的名望来度量。于是取悦大众、投其所好是成功的诀窍。与洛克相比，吉丁之流更功成名就，但他们总是活在洛克的阴影中，正如电影《莫扎特》中的皇家宫廷作曲家萨列里终生陷落在莫扎特天才的阴影中。因为在内心深处，吉丁或者萨列里都知道，他们不是创造力的“源泉”，而只是平庸的剽窃者、模仿者和寄生者，在他们的“繁荣”事业不过是一个“互相抄袭，赝品丛生”的世界里，他们的“作品”连同他们自己一起，都只是“二手货”。

但我们自己是谁？我们属于洛克的世界还是吉丁的世界？令人畏惧的力量正在于这种追问。如果我们足够诚实，我们很难果敢地宣称自己是洛克式的人物，我们多多少少都是吉丁。即使现实的世界中不存在那个理想化的、无所畏惧和永不妥协的洛克，但洛克的精神仍然具有强有力的警策意义——当我们像吉丁那样行事作为的时候，我们必须对自己怀有道德上的羞耻。这可能是免于无限堕落和走向自我拯救的希望所在。

我非常喜欢这部小说，虽然我从来不是兰德的信徒。我曾写过几篇赞赏兰德的评论文字，但她的哲学并没有让我信服，而她论述中的那种“真理在握”的独断气质，一直是我

内心格外抗拒的。她试图成为清晰的、理性主义版的尼采，以为能够为尼采的精神提供“理性和哲学的基础”，这种危险的自信可能使她陷入了哲学上的歧途。兰德的客观主义哲学和利己主义伦理学存在着太多可以质疑和挑剔的地方，这或许是学院派哲学家曾长期对她置之不理的一个原因。诺齐克可能是个例外，他曾写文章专门分析批评兰德在处理形而上学、认识论和伦理学问题（比如在讨论休谟“实然-应然”问题）上的论证失误。但无论如何，兰德和她的作品有着独特的精神力量，因此诺齐克也尊敬那个作为作家的兰德，认为她的小说是激发思考和引人入胜的。而我们阅读任何一部有价值的作品，并不因为它是完全正确的“真理”，而是因为它富有独特的想象力和思想启迪。在这个意义上，《源泉》和它的作者一样，是卓越而无可替代的。

一个平民的自由主义理想

初识周保松先生是在八年之前。当时听朋友介绍说，保松从香港中文大学毕业后赴英国留学，在约克大学读硕士、伦敦政治经济学院读博士。他对罗尔斯的政治哲学有精深的研究，还不到30岁就为《正义论》的台湾版译本写了长篇导读……这样一份出色的履历很容易让人猜想，他大概属于那种典型的青年精英：家境优越，名校背景，天生的知识兴趣，又聪明过人，想必会在学院象牙塔的阶梯上不断攀升，一帆风顺地达到顶端。对于这类精英学人，我一向甚为钦佩，却并不感到亲切。但很久以后我才知道，这种猜想是莫大的误会。

最近“三联·哈佛燕京学术丛书”出版了周保松的《自由人的平等政治》，这是一部政治哲学的研究专著，但其立意与志向超出了“学院派”狭隘的旨趣。如果阅读此书的跋“行于所当行——我的哲学之路”，以及作者另一篇流传甚广

的自述文章“活在香港：一个人的移民史”（收入文集《相遇》，香港牛津大学出版社 2008 出版），我们会为一个平民子弟走向哲学探索的心路历程怦然心动，也会由此洞悉，在他严谨冷静的学理论证背后，蕴藏着执着的道德理想与热忱的社会关怀，这是作者出自生命体验的追求，也是针对当下中国现实的思考。

保松出生在广东的农村，小时候曾放过牛打过渔，后来到一个小县城念书。1985 年随父母移民到香港。但这个新世界却让他“无所适从”，甚至感到“格格不入”。最大的困扰还不是移民阶层清贫的物质生活，而是他经历的身份危机与意义迷失。但这种深刻而痛楚的体验也造就了生命中的契机，开启了他对人生意义的探寻，对社会问题的思考。他在香港“繁荣安定纸醉金迷的背后”看到了危险和冷酷的另一面：人成为追逐物欲的经济动物，社会被本利计算的工具理性所主宰。而当成败胜负变成压倒一切的法则，竞争就可以不惜牺牲人的尊严和文化的价值。但这样的代价是可以接受的吗？这样的社会形态是注定的吗？有没有可能让人们更好地生活在一起？类似的问题让这位少年难以平静，也使他冥思苦想，成为他此后的根本关切所在。

面对既定的社会秩序，个人往往显得弱小无力，“顺应”似乎总是比“改变”更为现实。在选择大学专业的时候，酷爱文学与历史的周保松屈从了亲友与老师们的劝告（因为“理想是当不得饭吃的，人最终要回到现实”），他入读中文大学的工商管理学院。但一时的妥协并没有解脱他的心灵困扰。

进入大学之后，他被校园的学生运动和哲学系的选修课深深吸引，最终在三年级放弃了工商管理专业，转而攻读哲学。1993年秋季，在石元康先生的哲学课上，周保松第一次正式研读政治哲学，从此踏上了漫长而艰辛的哲学探索之路。因为他相信这种探索才能最好地回应他内心最深的疑惑与难以平息的关怀。对保松而言，政治哲学从来不是知识贵族的智力游戏，而是与现实世界的人生和社会息息相关，是要去探究公民生活的根本性问题：我们应当如何生活在一起？

经过十多年的研读思考，周保松在《自由人的平等政治》中给出了自己的回答——自由主义的回答。当然，自由主义是一种复杂的思想传统。如果说自由主义有所谓“贵族的”与“平民的”的不同版本，周保松主张的是一种“平民的”自由主义，或者说罗尔斯式的“平等主义的自由主义”。“自由人的平等政治”首先是对现代道德理想的重申：所有公民都是自主的个体，他们拥有平等的道德地位，这是现代革命（从法国大革命到中国革命）的历史成就，也是所有进步与正义的政治事业的共同价值基础。但反讽的是，这种深入人心的现代理想，虽然在原则性的抽象谈论中被高度肯定，却在实践层面中遭到重重阻碍，最终流于空疏，成为不切实际的修辞而被人漠视。有“深奥的学者”视之为“陈腐之说”而有所不屑，更有出自某种“古典心性”的观点，认为人在身体与智力上的差异是一个无可争辩的事实，于是将“自由平等”原则鄙薄为流俗而肤浅的意识形态。这类古典见解似乎不无理据，却根植于一种自负的信念：深信自己在这个“金

银铜铁”的自然等级中必定无疑属于“金银”。但其困境在于，一旦在某种等级结构自己被置于“下品”，甚至必须闭嘴噤声，不知是要祈愿“自然秩序”的重归来恢复他们的“高贵地位”，还是要伸张平等来获得应有的自由与尊严。周保松重视现代性的转变，他意识到“人人自由平等”从未在现实世界中充分实现，因此才坚持这是一种值得追求的理想，是一种未竟的需要付出努力的政治事业。

基于这种明确的价值立场与预设，周保松在不同篇章中着重辨析和回应了时下流行的对自由主义的误解和质疑。在许多人看来，“自由主义”是一个非常可疑的“答案”，而这个标签在中国近乎“声名狼藉”——自由主义放任弱肉强食的竞争、危及平等与社会正义；自由主义自毁价值的根基，听凭个人偏好取代信仰与道德理想，导致虚无主义和精神危机；自由主义主张“原子化个人”而漠视共同体的理想，无法建立一个稳定的民主政治。周保松对诸如此类的忧虑、质疑和指控了然于心，并予以认真对待和详尽的回应。他基于自由的理由来批评“放任自由主义”；他针对施特劳斯的指控，论证自由主义的宽容原则何以与虚无主义南辕北辙；他辨析自由主义的政治原则为何无法与道德原则相割裂。凡此种种，他对自由主义的阐述和辩护不是囿于意识形态偏好的草率意见，而是在敏锐的批评反思意识中展开的细致入微的辨析论述。

严谨的理据与明晰的论证，是周保松格外突出的风格。这并不保证作者的每个观点正确无误，正如他自己在序言中的告诫：希望读者阅读此书“最好心存怀疑”。但严谨明晰的

论述最为勇敢也最为谦逊，它服从“理由”而不是权威，因此对所有言之有理的批评敞开自身，使质疑和辩驳成为可能。而晦涩难解、语焉不详、神秘玄虚的文风多半出自那些自视真理在握的“权威”。他们敢于旁若无人地发言，因为其文本不可解读，也就无可辩驳。时下似乎不乏这类“权威”。因为历史上有尼采等“伟大的例外”，也就便于一些自大狂将自己列入“例外”的天才行列，免于批评而孤芳自赏。在这样的氛围中，学界开始流行对所谓“牛人”的标榜和崇拜，一些年轻学人趋之若鹜、纷纷仿效。可以想见，在一个轻视“说理”而鼓吹“牛语”的学界，彼此之间不过“对牛弹琴”而已。在这个意义上，周保松执着于严谨明晰尤其难能可贵，这不只体现了作者的文风，更见证了他智识上的诚实与谦逊。这是对学术事业的敬畏之心。

周保松目前在香港中文大学任教。身为教师，他“一向将教学放在首位”。除了常规的课程，他还定期举办读书会，邀请学生到家中聚集，逐句研读经典文本。他对同学的疑问几乎有问必答，时常以长篇大论来回应一个细微的问题（他自行印制的那本《政治哲学对话录》记载了他与学生对话讨论的精彩实录）。当今罕见有教师为学生倾注如此多的心血。这不只因为他信奉教师的职业伦理。在保松看来，教育，尤其是政治哲学的教育，在本质上是一种公民教育。只有思想自觉的公民才可能改变金钱与权力对社会的宰制。因此，他也作为公民和学生一起积极投入公共领域的活动——从“中文教学”的争论，到香港的政治改革议题。他知道一个公正

的社会离我们还遥远，但他相信所有的努力都不会付诸东流。于是，他要做应当做的事情——“行于所当行”是他的心境，也是立志于聚沙成塔、滴水穿石的决心。

保松仍然年轻，我们应当节制赞扬。若有过多的溢美之词，那只是因为他让我看到一种久违的期望，一种对知识人品格的期望：为师热忱、为学正派、为人诚恳，足见一颗赤子之心。在这种期望无处安放而沮丧的时刻，读他的书，对我而言是一种慰藉，也是启迪与勉励。

建构纯粹的“中国范式”是否可能

如何在人文与社会科学的研究中寻求“中国学术的主体性”、建立中国自己的“学术范式”？这一论题成为思想界近来关注的一个焦点。实际上，至少自“西学东渐”促发“体用之辩”以来，类似的问题已经困扰了中国人（尤其是知识分子）长达一个世纪之久。而在20世纪90年代初，邓正来等学者曾发起组织系列讨论，在学界引起相当的关注。晚近的相关论述是在“中国崛起”的历史背景下对这一问题再度做出回应的努力，其核心诉求是（如甘阳所言）要终结“中国人简单化学习西方的时代”，开启“第二次思想解放”；也是（如邓正来所说）建立“根据中国”的学术判准，推动从“主权性的中国”迈向“主体性的中国”的文明发展。

的确，中国学术主体性之确立，首先需要面对一个重要问题：如何摆脱中国思想对西方理论的依附状态。近20年来，一种批判意识和话语在中国学术界成长，从边缘走向中

心，已经成为一种耳熟能详的论述，大体可概括为如下主张：中国学术界的许多学者，一直在套用西方的范式、理论、概念和方法，用来理解和解释中国的传统和现实。但这种移植套用在双重意义上是错误的。首先，它在知识论上是一种“语境误置”：将西方的特殊理论错误地上升为普遍有效的理论，再应用于中国特殊的语境与条件之中。这不仅无法对中国经验提供有效的解释，反而削足适履地遮蔽与扭曲了我们独特的经验。其次，它在伦理意义上是一种“文化帝国主义”：将多种异质文明的“空间性”错误地转换为（貌似普世的）同质文明的“时间性”，由此将中国文明置于西方文明（“世界历史”）进程的低级阶段。由这种批判论述得出的一个自然推论是：中国应该寻找自己的方式来理解自身的历史与现实。于是，“中国学术范式”成为一个呼之欲出的目标。

大多数中国学者（至少在原则上）都认同这种反思意识与批判论述的正当性，也都会反对简单地移植和套用西方的理论与方法。但是更困难的问题是：“中国自己的学术范式”究竟是什么？在当代研究中，我们至今为止尚未见证过任何独立于西方理论、概念和方法的“中国范式”。甚至，上述这种反“西方中心论”的批判话语本身就是西方学界的一种主流论述。甚至，（邓正来使用的）诸如“主权性中国”和“主体性中国”这样的语词，都闪动着格劳休斯与黑格尔的概念影子。那么，究竟是什么妨碍着我们达成中国学术的自主性？也许，我们需要更大的耐心与更为持久的努力才能根本摆脱对西方的思想依附状态。也许，我们之所难以建构纯粹

的"中国范式"，是因为所谓"西方"已经"内在于"我们的存在经验。或者说，一种完全独立于西方的、纯粹的"中国"本身就是一个有问题的、需要反思的概念。

我们在今天所指称的"中国"，不仅与先秦或汉唐时代的内涵大不相同，甚至与晚清时期的理解也有相当的差异。近代以来的所谓"三千年未有之变局"以及中国革命的历史，都极为深刻地"重构了"传统意义上的中国人与中国文化。这些重大的变迁与发展使得一个传统的、本真的和明确纯粹的中国不复存在。当然，传统中国的各种要素通过不断转化，仍然以或明或暗的方式对今日之中国产生着影响，使得中国在某种意义上总是"具有中国特色"。但是，无论具有历史与语境敏感的阐释会如何处理马克思主义与中国本土实践的关系，以及与儒家传统的关系，我们都不能不面对这样一个事实：指导中国的社会主义革命和立国的意识形态是源自一个德国人的伟大理论创造。同样无可否认的事实是：中国在政治意识形态、文化价值观念、社会制度安排、经济生产方式、公共传媒与通讯，乃至饮食起居的日常生活方式等所有层面上，都已经与所谓"西方"世界发生了千丝万缕的联系与纠葛。

葛兰西曾指出："批判性阐述的出发点，是自觉意识到你究竟是谁，是将'认识你自己'作为迄今为止历史过程的一种产物，这个历史过程在你身上存积了无数痕迹，却没有留下一份存储清单。因此，汇编这份清单在一开始就成为当务之急。"今日之中国是一个过于复杂的历史进程的产物，"存积着"无数彼此交错、相互纠缠的历史痕迹。中国古代与近

现代的文化因素，以及西方多种不同的思想理念，都“共时性地”构成了我们生活实践的地平线，成为当今中国之自我理解的内在的“构成性”（constitutive）部分。因此，反思性视角下的“中国”就不再是一个自明的概念。这里我们至少可以辨析出中国的多重含义：“实存之中国人”意义上的中国，“传统文明”意义上的中国，“现代民族国家”意义上的中国，“社会主义传统”意义上的中国，“当代社会与文化实践”意义上的中国，以及对“未来中华文明的伟大复兴”之展望意义上的中国。这些多重维度共同构建了“我们中国人”的历史感以及现实感，共同塑造着中国的自我理解与想象，也使得中国之概念具有复杂的内在张力与歧义性。而任何通过“抹去”其多维度的复杂性来“驯服”这种内在紧张与歧义，并以此来达成透明一致的“中国”的“概念界定行动”，都会引起高度的争议，并总是会遭遇部分历史“证据”的质疑。

如果对此没有足够自觉的反思，那么反“西方中心论”的批判话语并不能天然地转化为一种积极的、具有生产性的理论力量，反而可能耗尽其批判性潜力，蜕变为一种非反思性的指控，一种容易让人熟视无睹的陈词滥调。比如，我们已经读到过难以计数的批判文章，抨击西方的“人权、自由和民主”之类“空洞而虚伪”的口号在中国的“大行其道”。但令人惊讶的是，这种理应出于历史和语境敏感的批判，却很少对此类“西方话语”为何流行做出具有说服力的解释，很少展开有深度的历史化和语境化的分析。相反，我们常常读到的是某种粗鄙的“洗脑论”：这些西方观念的流行无非是

少数"右翼精英"（或出于愚昧无知，或因为居心叵测）对大众的煽动和误导而已。因为据说"大众是愚昧"的，他们可以完全抛开自己的生命体验和生活经验被人"洗脑"。同样令人注目的是另一种立场相反的"洗脑论"：当共和国最初30年的社会主义理念在当下出现"回暖"甚至"强劲复苏"趋势，也往往被粗暴地看作"洗脑"的结果：无非是某些"左派精英"（或出于狂热的幻想，或因为用心不良）对大众进行煽动与误导所致。同样的"洗脑论"也见诸对儒家文化保守主义在民间崛起的简单推测。

但是，任何一种思想或理念，如果无法与人们的生命体验和生活经验发生最低限度的对应耦合，那么就根本不可能成为"社会现象"。对意识形态的批判仍然是可能和可为的，但有效批判的前提是，对这些现象做出类似于"谱系学"和"效果历史"的分析——去发现、阐释和回答：某种特定的思想或观念如何在历史进程中与人们的实践经验发生遭遇？又如何为经验提供了得以被"理解"（或误解）的"认知框架"、得以被表达的"话语模式"？其特定的社会条件为何？这些认知框架和话语模式又在何种意义上"遮蔽"和阻碍了经验获得更真实、充分和恰当的理解与表达？等等。如果缺乏诸如此类的复杂而细致的反思性工作，那么"批判话语"会蜕变为简单的"批判姿态"，一种缺乏思维品质的"文艺腔"。

类似的，在对学术本土性的诉求中，援用源自西方的语词概念，常常被指责为是在用外来的"翻译语言"错误描述"本土经验"，而更严重的问题是，"语词"会反过来塑造我们的经

验，于是我们的“本土经验”被“翻译语言”所左右，变得面目全非，丧失了自己。这类批评本身蕴涵着某种反思性的指向，但却从未认真反思过：“翻译语言”得以流行的历史与社会条件是什么？为什么有些外来语词流传下来，另一些则变得无声无息？究竟何为“本土经验”，以及何为纯正的“本土语言”？中国古代语言用于中国的现代经验在何种意义上不算是“翻译”？为什么“本土语言”就天然地更适于描述“本土经验”？所有这些问题都不是自明的，也不会在一个简单的指责中消失。

同样，“西方”也不是一个纯粹一致的概念。学术界对“黑色雅典娜”等类似论题的讨论，表明所谓“西方”文明具有多样化的根源，而“东方”一直内在于“西方”的历史经验。尤其在当今所谓全球化的时代，一个僵化的“东方”对“西方”的二元对立框架已失去了其现实经验基础，失去了有效的解释力。因此，对中国学术主体性的追求，需要一种反思性的自我理解，应当始于对中国做“历史化”与“问题化”的再思考。但这种反思并不指向“破碎化的自我解构”，并不终结于将中国作“虚无化”理解；而是主张将积极的“自我肯认”建基于复杂而具有内在紧张的“历史-未来”与“理论-实践”等关系维度中的认识。如果在充分展开复杂的反思之前，急于界定一个绝对的、透明的和一致的“主体性”，那么反而会导致主体的虚无化。因为歧义与多样性本身并不必然导致虚无，其中必须经由一个错误的绝对纯粹性的形而上学假设作为逻辑中介。正是在这个意义上，“形而上学才是虚无主义的根源”，我们再次与尼采的洞见不期而遇。

价值认同的困境与可能

我们是谁？无数的“我”何以形成“我们”？这是社会的身份认同问题，是民族国家的文化认同问题，也是现代多元社会的政治整合问题。

美国政治学家塞缪尔·亨廷顿2005年5月出版了一部新著——《谁是美国人？》（*Who We are*），触及了美国在认同问题上的困惑与迷失。亨廷顿所关注的是美国的移民问题，主要是大量来自南美的西班牙裔移民。在他看来，由于这些移民与故国具有很强的文化纽带，难以汇入美国的“大熔炉”，使美国日益分化为两种文化、两种语言和两个民族，以至于美国对“谁是美国人”这一民族认同问题构成了严峻的挑战。亨廷顿自己的主张很明确，美国文化的核心就是英国新教徒的价值观念，这种文化包括职业道德规范和个人主义、英国的语言、法律制度、社会制度和习俗。亨廷顿的新论点受到了广泛的关注与评论。有人赞赏他不顾“政治正确”教条的威

胁，公然讨论商界和政界出于自身利益而不敢触及的问题。有人指出他将盎格鲁-新教主义（Anglo-Protestantism）作为美国正统文化代表的偏颇与狭隘之处。也有评论认为，亨廷顿的观点表明了他自己对美国文化固有的包容与宽容能力缺乏信心。还有一些更为激烈的批评，认为这是一种“戴着面具的种族主义”论调。但无论如何褒贬，这位老派政治学家的确提出了一个真实的问题。一个民族国家是不是要维系一个明确的文化传统？要不要坚持一套核心的价值理念？或者说，放任激进的多元主义是不是一种知性与政治的迷失？

对于中国人来说，“谁是美国人”当然是一个“他们”的问题，似乎用不着我们去杞人忧天。但同样的问题却也是我们可以用来反身自问的。当代中国人集体认同的依据是什么？我们能够共享的核心价值是什么？虽然中国没有大量外来移民的问题，也不存在汉语分裂的危机。但是，价值多元的现代性困境也并非与当下的中国完全无关。与千年传统文化的断裂，生活方式的日益多样化，急剧的社会分层造成的严重利益分化，这些都是我们当下面对的事实。在近十多年来的公共思想论述中，无论是自由主义的言说、“新左派”的批判话语、还是以“读经”运动为象征的文化保守主义呼声，都标志着当代社会价值取向的某种分裂。虽然各种不同的主张都暗含着某种重建价值共识的努力，但彼此之间很少有深入的卓有成效的对话，更不用说共识的达成。在大众传媒的讨论中，几乎对任何一个公共性问题都会出现相当严重的分歧。而互联网上的争议更为激烈，对所有重大的公共问题几

乎都会形成正反两方的对立意见，而论辩的结果常常是以互相指责甚至人身攻击而告终，似乎谁也没有从中获得什么启示和教益，谁也不可能改变自己也无法改变对方。

生活在一个充满分歧和争议的世界中，我们真的知道“我们是谁”吗？我们是否也面临着价值认同的危机？

对共同价值认同的诉求在许多人看来是一种前现代的“落后”观念。我们许多人都同意，一个健康的社会应当有多种不同的声音，应当有多元化的个人价值取向与生活方式。这个观念在以赛亚·伯林的著作中得到了十分有力的肯定。伯林在对20世纪人类政治悲剧的诊断中得出一个结论：铲除多元与异议来寻求价值的和谐统一，无论以任何崇高的名义，都将导致巨大的灾难。这当然是一个极富洞见的论述，至今仍然具有其警策意义。但是，问题还有另一面。正如政治哲学家罗纳德·德沃金在分析“伯林的遗产”时所指出的那样，“危险是两面的”：暴政的确会诉诸那种将所有道德与政治价值整合一统的理念而使其暴行正当化，但一种相反的理念，即认为重要的政治价值都必将相互冲突，也同样会用来为道德罪行辩解。在后一种理念中，因为相信价值的冲突是无可避免的，我们无法在多元冲突中做出任何一种正确的价值选择，因此任何一种选择都意味着某种牺牲，都意味着我们无可避免地要放弃某种我们珍视的价值。在无法兼顾的情况下，如果选择自由的价值就必须牺牲平等的价值，如果选择宽容就必须牺牲秩序，如果选择了“不惜一切代价维护祖国统一”就必须牺牲“稳定是压倒一切的”。德沃金认为，这

种极端的价值冲突论会导致“牺牲的不可避免论”，同样会带来道德与政治的危险。

公共决策的正当性需要避免武断地牺牲某种价值，虽然投票表决的民主方式是公共决策的形式正当依据，然而它仍然可能是武断的，有时甚至是灾难性的。如果我们承认，政治行动的正当性依赖于最基本的社会共识，而达成共识的方式不应当以压制异端为前提，也不可能仅仅以利益层面上的谈判与妥协为保障，那么“我们是谁？”的问题，以共同肯认核心价值来确立集体认同的问题，仍然是一个真实的文化与政治问题。

近十多年来，西方思想界对于多元条件下的政治认同与公民文化的讨论颇为热烈，但并没有获得确定性的结论，而且许多富有启示的见解也未必能直接挪用于中国的现实。伯林根据他对价值多元主义的认知得出了“消极自由”优先的判断。但许多当代评论者认为，这一推断在哲学上是草率的。如果所有的价值都“无法通约”且不可兼容，那么为什么不能是平等优先、秩序优先、团结优先，而一定要以自由优先？最有影响的方案来自约翰·罗尔斯，他从《正义论》到《政治自由主义》的论述中，试图给出一个可行的出路，将私人领域中的“善”与公共领域中基本的政治价值划分开来，得出了“自由而平等的权利”优先的政治自由主义，从而“回避”了在整全性价值之间做出选择的困境。但罗尔斯的“回避法”所遭遇的最强烈的批评是，政治领域的基本价值无法脱离完整的善的观念，价值冲突不可能以政治哲学的

方式获得程序性解决。在最好的情况下，正如罗尔斯自己后来承认的那样，他的工作是对具有自由民主传统的社会所实践的政治安排做出了正当性说明。这是对现存政治历史经验的一种哲学说明，而不是普适的演绎性论证。也就是说，在其他具有不同价值传统的社会，我们是否能够达成“作为公平的正义”这样的“重叠共识”仍然不得而知。

没有任何先知或者思想天才能够对当下中国的价值认同危机给出一个灵丹妙药般的解决方案。中国在近代经历了“千年未有之变局”以后，探索和尝试了许多不同的方式，依据不同的价值与意识形态资源来获得文化与政治的集体认同，但都遭遇各自的困境和正当性危机。在这个意义上，一百多年的中国历史是一个漫长的“转型时期”。建设一个具有政治文明的和谐社会，并以此为基础追求中华民族的伟大复兴是一个富有感召力的目标，这需要中国人以自己的集体智慧来实践，也值得我们付出执着的努力。这种努力如果要获得建设性的成就，也许首先要改变某种固执的先见，放弃永远是“我对你错”的偏见与积习。

最近鼓舞人心的事件是连战和宋楚瑜先后应邀跨越海峡来大陆访问，打开了海峡两岸重新对话和再建共识的通道，为和平统一开启了新的政治空间。如果这一进程得以富有成效地继续展开，我们就有可能避免在“不惜一切代价维护祖国统一”与“稳定是压倒一切的”之间做悲剧性的选择。类似的，对于我们来说，“商议民主”或者说“社会交往伦理”的意义不是来自哈贝马斯的理论乌托邦价值，而是在于我们

共同感受的对于集体价值认同的需求压力。虽然价值的分歧是当下显见的现实，但这并不意味着每个人自我信奉与主张的一套价值都毫无更改的空间；其优先性的次序及其实现的程度都一劳永逸地被凝固下来，并不意味着价值的冲突总是无可避免地要导致悲剧性的牺牲。虽然没有普适有效的公式程序可循，但社会实践以及具体的问题语境依然具有许多开放的空间。如果某些悲剧最终仍然发生，那也只有在我们穷尽了商谈与对话的可能之后，才可以被称作是“不可避免”的。

我的非经典阅读

书海无涯而生命有限，读书当然要选择那些最有价值的中外经典名著。这个大道理听上去很自然，但多少有点乌托邦的意思。至少对我而言，经典作品在自己心智与学术的启蒙岁月中并没有产生特殊的影响。既然要公布“秘密书架”，就用不着端起教师给学生开书单的架子，列出几十部经典书目。不如坦诚一些，交代自己实际的非经典阅读经历。

法国哲学家萨特在传记里说，他八岁就读了福楼拜的长篇。而我在八岁时读的第一个长篇小说是《高玉宝》，其中“我要读书”的那个篇章仍然令我难忘。我们这一代人的阅读环境很特别，童年时代可资选择的书籍十分有限。1974 年情况有了意外的变化。当时家住师范学院，隔壁有个林姓的同龄伙伴，母亲是师范学院图书馆的管理员。那年暑假的一天，小林偷来母亲的钥匙，带着我去了“文革”后被封闭的学校书库。开门的那一瞬间是令人晕眩的：几万本书安静地躺在灰尘之中，昏暗的光线照在

一张张蜘蛛网上，我觉得这里暗藏着世界的秘密，却永远也读不完，既兴奋又怅然。我们在那里度过了整整一个暑假。

那时候读了什么大多记不清了。回想起来我们很喜欢一套“文革”前出的杂志，因为每期杂志的最后一页都会刊登一些智力测验题目，当时我们为此着迷。还有一本繁体字版的小说《钢铁是怎样炼成的》被我“借”回了家，读了许多日子。当时感触最深的是保尔与冬妮娅在革命中夭折的恋情。多年以后，我在一首题为《1974年的阅读与情感》的诗中回忆当时的阅读体验，惋惜“缠绵的露水吞没于革命的激流”，而自己处在“彷徨而无从堕落的岁月，一个布尔乔亚的少女成为你仅有的心事，从此，革命一直使你无限忧伤”。(后来读到刘小枫的短文《怀念冬妮娅》，觉得心有戚戚焉。)《钢铁是怎样炼成的》大概算是我的情感启蒙读物。还有一本书对我后来的日子有许多影响。当时找到一本《斯坦尼斯拉夫斯基文集》，只是被“斯坦尼斯拉夫斯基”这个奇特的名字所吸引，就在好奇心的驱使下，懵懵懂懂地读了“体验派”戏剧理论，他关于排演契诃夫《樱桃园》的导演阐释以及所谓“第四面墙”的概念。这次纯粹偶然的机遇，使我后来一度迷恋戏剧活动，也读了许多剧本和戏剧理论。1978年人民文学出版社重印了《莎士比亚全集》共11卷（每卷售价是一元多），读了大部分剧本，当时只感到莎士比亚的语言（其实是译者朱生豪先生的语言）华丽多彩，却并不理解这些经典剧作的内涵。

1978年我进入大学读化学工程，但性情所致，课外关心更多的是人文类书籍。80年代初期的阅读是庞杂混乱的。我

们这一代学人中有不少都曾是“文学青年”。中国大陆在“文革”之后重印了许多世界文学名著，大家都如饥似渴，与现在的年轻人追逐村上春树差不多，我也被这股潮流所裹挟。记得一个暑假读完了四卷本的《约翰 · 克利斯朵夫》，作者罗曼 · 罗兰成为我心中的英雄。这虽然也算是经典，现在看来并不是多么伟大的作品。托尔斯泰的几部小说也是在那时候读的，但除了《安娜 · 卡列妮娜》之外，其他几部都未读完。与许多人相反，我特别欣赏他大段的“说教性”文字。屠格涅夫也是我喜欢的作家。而很多年之后才读到陀思妥耶夫斯基的作品，觉得他的作品才是伟大的作品。那几年西方“现代派”文学开始进入中国，我密切跟踪的是袁可嘉等选编的《外国现代派作品选》，从 1980 年开始出版，到 1985 年共出了四卷八本，这对我的文学艺术观有不小的影响。在青少年时期，我和很多人一样，有一个空洞的远大抱负，但未来要做什么却并不确切。这个时刻伟人的传记会格外具有吸引力。其中法国作家莫洛亚的几部名人传作品充满人生智慧，给我许多启迪。而卢梭的《忏悔录》第一次让我觉得人性的复杂。

回想起来，最初影响了我后来职业生涯的有两本书，都不是经典名著。1983 年商务印书馆出版了美国路德 · 宾克莱教授的《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》，介绍讨论了弗洛伊德、克尔凯戈尔、尼采、萨特、蒂利希等西方思想家的学说。这是第一部我读懂了的“学术性”著作，在当时为我提供了一张有用的关于西方思想的“知识地图”，而且让我懂得现代社会的相对主义困境，人们信奉不同

的多元价值，各自有其产生的历史背景和理论依据，但彼此之间存在着深刻的紧张与冲突，难以在一个整体框架中被调和化解。后来在美国留学期间，有一天坐在图书馆里心血来潮，找到了这本书的英文原著。它是如此平淡无奇——不过是一本普通而且有点过时的教科书，却在 20 岁时成为我的学术启蒙读物，也影响了当时许多中国学人。还有一本当时特别喜欢的书是《思想家——当代哲学的创造者们》(生活·读书·新知三联书店 1987 年翻译出版)。这是英国广播公司为知识大众制作的哲学家访谈节目的汇本，由布莱恩·麦基采访包括伯林、马尔库赛、艾耶尔、奎因、乔姆斯基和普特南等 14 位著名思想家和学者的访谈汇集而成。他们以较为通俗的语言讨论了各自的研究及其与社会背景的关系。这是一部能让人兴致勃勃的思想性读物，犹如亲耳聆听这些名家的言谈。我是在这两本“通俗读物”的引导下逐渐深入，开始涉猎经典读物，包括当时陆续翻译出版或重印的（商务印书馆的)“汉译名著”系列和（上海三联书店的)“学术文库”系列。直到 1991 年出国留学，《理想的冲突》和《思想家》这两本书一直放在我书架上最醒目的位置。

由此说来，我的学术阅读起点很低，大概也是今天仍然无所成就的一个原因。比起现在的青年学人，我们这一代人当中有许多是“先天不足”的。个人的历史犹如自己的孩子，无论是否值得骄傲，终究是无可替代的。也许，正是因为当时可供选择的书籍相对贫乏，使得我们对书籍格外痴迷而执着。回忆之中，这仍然是弥足珍贵的。

辑三

自由主义及其不满

在当今中国大陆的思想状况中，自由主义的处境相当奇特。在许多论者笔下，自由主义被指称为“主流意识形态”，而在另一些评论中，自由主义似乎从来位居“被压制的边缘”。这虽然与“自由主义”概念本身的歧义有关，但也反映出不同论者所持的立场与阐释角度的差异。就我个人的观察而言，自由主义在思想界的声誉发生了相当大的变化。在20多年前，一个“自由主义者”很可能被看作是一名敏锐而勇敢的“前卫思想者”，会博得许多共鸣和赞赏。而在今天——在自由主义据说是“浮出水面”多年之后的今天，如果你仍然宣称自己是一个自由主义者，那么很可能会遭到鄙夷和讥讽。因为在不少人看来，自由主义者是知识和道德双重意义上的“嫌疑分子”。就知识学理而言，自由主义者常常被等同于天真的现代化论者、幼稚的发展主义者，或者浅薄的权利至上的原子化个人主义者，大概既没有经过各种激进的批判

理论的洗礼，也未曾受到深刻的保守主义思想的熏陶。而在道德上，自由主义者的主张似乎意味着崇尚“没有良心”的市场资本主义，无视经济平等和社会正义，涉嫌与权贵精英的宰制合谋，为资本主义的全球化背书。这种描述多少有些夸张，当然也不能代表自由主义在中国的全面形象，但也反映出大陆思想界变化的某些重要特征。曾几何时，后“文革”时代的“新启蒙运动”源自某种自由主义共识而兴起。而20多年之后，“自由主义”在大陆思想界（特别在知识青年中）近乎是一个“污名”。这个具有反讽意味的转变不是很值得深思吗？

自由主义思想在中国大陆的兴起发生在“文革”结束之后，当时思想界面对的是“中国向何处去？”以及“人应当如何生活？”等重大的根本性问题的挑战。在1980年的“新启蒙叙事”中，以“现代化”为关键词的（后来被看作基本上是“自由主义”的）论述似乎提供了一套整全性（compre hensive）的方案，成为当时思想界的主流共识。“重大的根本性问题”似乎有了明确的回答：中国要走向现代化，人应该过一种“现代人”的生活。我们的目标似乎已经明确清楚，剩下的只是路径问题，只是“如何走向现代化”的问题。[①]但到了1992年之后，在整个社

① 虽然在20世纪80年代，人文思想已经开始引介一些对“现代性”予以质疑批判的西方思潮（例如，最有影响的是尼采与海德格尔的著作），但对于整个思想界而言，这只是“潜流”，只是留给未来思想分化和冲突的历史“伏笔”。

会经受了“市场经济”大潮的冲击之后，重大的问题重新出现，但答案不再是明确清晰的了。思想界“启蒙阵营”的分裂、各种思潮的竞争、自由主义与“新左派”的争论等等，使得所有原有的答案都遭到了新的质疑。“走向现代化”的社会目标不再是自明正当的，“现代人”的生活也并不意味着理想的人生，而可能是精神无所依归、迷茫失落的生活。现代化的理想高歌转而变成了“现代性问题”——现代化意味着什么？自由民主的制度框架对于中国是可欲的吗？“现代人”的生活是一种“好生活”吗？所有这些疑问与忧虑都有切身感受的经验依据。我们似乎重新回到了“中国向何处去？”“人应该如何生活？”等重大的根本性的问题。

如何理解20世纪80年代自由主义共识的破灭？当时的“现代化”论述与自由主义思想究竟具有怎样的关系？重新回到对现代性的批判反思是否意味着宣告自由主义方案的破产？或者说，在面对中国的重大现实问题的挑战面前，自由主义是否不再是一个可欲的备选方案？要清理这些问题，涉及复杂的理论分析与经验考察。本文试图阐述两个主要的观点。首先，在社会政治层面上，中国的“现代化”论述只是在某种特定的意义上与某些特定的自由主义策略相联系，因此，“现代化”方案遭遇到严峻问题，并不意味着自由主义陷入了全面的危机。其次，现代自由主义具有将政治与人生分离割裂的倾向，这造成了许多理论与现实的困扰，遭到了特别是来自文化保守主义的批评。

对此，自由主义者应当予以认真对待，但若要以“整全性的自由主义学说”作为响应，或许不是一个可行与可欲的选择。

自由主义与现代化方案

中国思想界在20世纪90年代后期发生了所谓“自由主义共识的破裂”，这不是单纯的理论分歧，而是被种种严峻的现实所引发和激化。以“市场经济”为导向的现代化规划在90年代之后遭遇了许多新的问题，其中最为严重的是贫富分化的加剧，导致了公众的普遍忧虑与不满，社会公正问题成为思想界一个关切的焦点，引起了越来越多的反省与争议。那么，我们是否（或者在什么意义上）能够推论说，中国改革发展遭遇的问题，实际上暴露了自由主义作为一种社会政治安排方案的弊端或内在困境？由此，我们能否进一步推论说，自由主义对于回答“中国向何处去？”的问题不再是值得重视和借鉴的思想资源？从论证逻辑上说，这两个推论必须在以下两个假定前提之下才可能成立。对于第一个推论来说，必须预设中国的改革方案的确是一种典型的自由主义社会政治安排；对于第二个推论来说，必须预设目前的这种社会政治安排是自由主义思想能够对中国提供的最佳方案。我认为，这两个前提都不能成立。

但是，我并不完全赞同某些自由主义论者在相关争论中所坚持的一种主张，即中国改革进程中出现的问题，在

根本上说是改革之前旧体制造成的“历史遗留问题”，而现代化、经济发展、私有产权和市场经济等等自由主义的主张本身都是可欲的目标，只是因为在旧体制的权力阴影之下这些主张未能充分实现，才造成了诸多严重的问题。于是，问题是中国历史造成的，自由主义是“清白无辜的”，而出路在于更进一步地彻底“自由化”。这种简单化的“自由派论点”遭到了（特别是来自左翼知识分子）的严厉抨击，而在最为极端的批评反应中，出现了一种“倒置”的简单化论点：我们原有的体制与历史实践都是正当的，问题都是“自由主义惹的祸”，而出路首先在于摆脱自由主义的“精神污染”。这样两种极端对立的论述之间可能发生格外“热闹”的争论，但类似的争论往往陷于意识形态的立场之争，对于推进理论认识和现实思考都没有多少有益的帮助。

在理论上，这两种观点虽然针锋相对，却共同默认了对自由主义的一种理解——自由主义的社会政治主张就等同于“基于线性历史观的现代化”，等同于单纯的经济发展，等同于轻视或无视平等的私有制，等同于放任资本主义市场经济，诸如此类——一种在学理上简单甚至粗鄙的自由主义版本。就实践意义而言，这类版本的自由主义主张，当然会在经济平等和社会公正等问题上遭到正当的质疑。但问题是，这类版本的自由主义表述，究竟是不是对自由主义的恰当阐述？自由主义思想本身是相当丰富与复杂的，因此要充分讨论并正面回答“什么是自由主义”这样的问题极为困难。但就本

文的目的而言，我们只试图做出某种有限的（否定性）论证：即任何忽视平等和公正的社会政治方案一定违背了自由主义的核心原则，或者说，任何无视平等原则的主张都称不上是自由主义的社会政治方案。在最一般的意义上，自由主义理论所主张的“自由”，作为一种普世性原则，必须是对所有人“平等的自由”，这是自由主义的核心理念，对于以罗尔斯等为代表的“现代自由主义”是如此，甚至对于（恰当阐释的）以哈耶克等为代表的“古典自由主义”也是如此。[①]

德沃金以“自由主义”为标题的一篇阐述，对本文所讨论的问题具有相当的启发意义。[②]德沃金曾指出，某种特定的平等观念，他称之为“自由的平等观念”，是自由主义的核

① 在流行的阐述中，古典自由主义往往被认为“重视自由而轻视平等”，并因此遭到道德指责。虽然我个人感到现代（左翼）自由主义与中国的状况更为切近，但必须指出，对古典自由主义的道德指控未必公允。西方学界近年来有许多学者指出，这种道德谴责是基于相当严重的误解。他们试图阐明，古典自由主义与现代自由主义在道德目标上是一致的，都诉诸于个人平等的自由，而且都认识到只有空洞的权利或消极自由是不够的，必须有基本的物质经济手段来实现平等的自由。就社会政治安排而言，古典与现代这两种自由主义的分歧只是在于，以何种方式达成共享的道德目标最为有效（参见：Loren Lomasky, “Liberty and Welfare Goods: Reflections on Clashing Liberalism,” *The Journal of Ethics* 4: 99-113, 2000）。中国公共知识界对类似的学术讨论既不敏感也不予理会，而所谓“左翼自由至上论”（left-libertarianism）以及“自由至上论的社会主义”（libertarian socialism）之类的学说，几乎不在我们的视野之中。

② 以下段落对德沃金观点的引述和重构，主要依据其《自由主义》一文。见：Ronald Dworkin, “Liberalism”, A *Matter of Principle* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), chapter 8.

心原则，也是自由主义区别于其他政治思想派别的主要标志。要做出这个论证，他必须面对两个困难的问题。首先，是否存在“具有真实而一致的政治道德”的自由主义？这本身就是一个前提性的问题。自由主义曾被用来描述（西方自18世纪以来）多种不同的政治立场和派别，而在这些形形色色的自由主义派别之间，似乎难以辨析某种共同或相似的重要原则，这就意味着自由主义可能是各种各样的临时性政治联盟。对此德沃金提出了一个论辩思路。他认为任何一种社会政治方案都包含两种要素:“构成性的”原则和“派生性的”原则。构成性原则因其本身而具有价值（valued for their own sake），而派生性原则——作为实现构成性原则的手段——只具有策略性的价值（valued as strategies）。就自由主义的社会政治方案来说，他认为存在着贯穿一致的构成性道德原则，这就是“自由的平等原则”。自由主义的社会政治主张之所以在实践中表现出形形色色的差异，是策略性问题的分歧。也就是说，针对不同的现实情景，自由主义者对究竟以何种（派生性的）手段才能最有效地服务于“自由的平等”这一问题有不同的选择。

德沃金特别考察了美国各种政治力量对于经济增长问题的争论，这与中国当下的状况有很大的相关性。他指出，自由主义的批评者经常指责自由主义的所谓“增长心态”(growth mentality)。其理由是自由派致力于经济增长，并且将“为增长而增长”的追求作为可欲的生活形式。这种生活强调竞争、个人主义和物质满足。美国历史上也的确有一些

被视为典型自由派的政治家强调经济增长。但问题是，经济增长究竟是不是自由主义的构成性原则？如是，那么一些自由主义者面对“片面强调经济增长”所造成的种种弊端，可能会质疑“经济增长理念”，进而可能会对自由主义本身感到幻灭，就会导致“自由主义共识的破裂”。但是，如果经济增长本身并不是自由主义的构成性原则，而只是一个派生性的策略，一个为了追求经济平等的目标而采用的（可商讨、可辩论、可调整也可改变的）策略，那么情况就大不相同。自由主义者可以对“经济增长”问题持有严重分歧立场，但未必会因此而发生根本的分裂或陷入全面危机。

德沃金详细论证了为什么自由主义在许多情况下会支持市场经济的方案：这不是出于“效益原则”（由于市场能创造高效益），而是出于“平等原则”（因为市场经济比单纯的计划经济能更为平等地对待各种不同的生活选择）。也正是由于同样的原因，当“市场”威胁到“平等”的时候，自由主义主张对市场做出规划和限制，甚至在某些情况下可以支持“市场与社会主义”结合的某种混合经济。因为市场经济本身并不是自由主义的构成性原则，而是派生性原则。这对于中国的自由主义者的启发是，在什么程度上对市场经济予以何种程度的支持、施加何种限制，都不应当是一个教条性的原则，而是一个针对具体条件和状况的可争辩的派生性策略。

德沃金面对的另一个难题是，自由主义的社会政治实践在历史上的记录是复杂多样的。它曾积极推动革命性的“历史进步”，包括政教分离、普选制度与政治民主、保障和维护

基本人权和言论自由，以及主张男女平等和种族平等。但是，自由主义的政治方案也曾与（国内与国际范围的）资本主义剥削，与战争罪恶、与帝国主义的压迫有着或明或暗的关系。如何在这些复杂的历史现象中辨析“自由主义的核心理念”？对此，德沃金的论证思路是审慎的。他指出，对于自由主义核心原则的辨析固然离不开对历史的考察，但必须结合某种理论假设或哲学分析。如果某种观念的确是自由主义的构成性原则，那么它必须满足几个理论上的条件，其中包括“真实性条件”（人们真的持有这样的原则）；“完整性条件”（这个构成性原则能够与整个自由主义的政治方案清晰地联系在一起）；“独特性条件”（得以区别其他政治道德立场），以及“普遍简洁性条件”（足够抽象而具有广泛性）。德沃金细致讨论了“自由的平等观念”为何能够通过以上几个条件的检验，而得以成为自由主义的构成性原则。同时，他辨析美国政治谱系中各种（自由主义的、保守主义的与激进主义的）平等观念之间的区别，进一步来阐明自由的平等观念的特征。

平等并不是自由主义独有的政治理想。激进主义当然关切平等，而保守主义也具有自己的平等观念。那么所谓“自由主义的平等观念”特点何在？在德沃金的分析中，平等理念被表达为两个原则：第一个原则要求政府将其所有公民“作为平等的人”来对待；第二个原则要求政府“平等地”对待所有的公民。第一个原则是资格权利意义上的平等，德沃金认为这是更为根本性的平等，而保守主义与自由主义同样重视这个意义的平等。第二个原则是资源与机会分配意义上

的平等，自由主义比保守主义更加重视第二种平等。一般地说，当自由与平等发生冲突的时候，自由主义与保守主义相比，更强调平等甚于自由，而与激进主义相比，更强调自由甚于平等，这使得自由主义处于政治谱系的两极之间。这是“自由的平等观念”的一个特征。但是自由主义的平等观念还有另一个特征，那就是平等地对待各种“良善生活”（good life）的理念，这常常被表达为自由主义的“中立性原则”。以中立性为标志的平等乃是自由主义所特有的，而为保守主义与激进主义所疏忽，因为保守主义与激进主义往往都在社会政治安排中，偏向某种特定的生活伦理观念。

以德沃金的论述为例，我试图就自由主义“无视平等”的指责做出一定的响应。以“自由的平等观念”作为构成性原则的政治自由主义，并不是一套崇尚“市场神话”或“发展主义”的教条，而是可以与其他（包括中国社会主义革命所诉求的）平等与自由理想建立对话关系的思想学说。如此理解的自由主义，作为一种社会政治安排，对于中国现代化进程中出现的危及经济平等与社会公正等问题，不是持道德可疑的“代价论”立场，而恰恰能提供有力的建设性批判。

自由主义与现代人的生活伦理

对于20世纪60年代出生的我们这一代人来说，人格形成期正好发生在“文革”之后的“思想启蒙”时代。我们的精神成长深深地纠缠于对“重大的根本性问题”的关切。当

时伴随着关于改革开放和中国现代化的热烈讨论，同样有关于“人生意义”的大讨论。我们清楚地记得，1980年《中国青年》杂志刊登署名“潘晓”的一封读者来信，提出“人生的路为什么越走越窄？”的问题，对“文革”时期提倡的“毫不利己、专门利人”的人生观提出质疑。《中国青年》杂志共收到6万封读者来信，发表了30多篇文章，讨论持续了8个月之久。自此之后，中国大陆的公共领域中再也没有发生过影响如此深远的人生观大讨论。进入90年代之后，不知不觉地，人生意义问题变成了个人的“私事”。

值得指出的是，对于我们这一代人来说，当时“中国向何处去？”以及“人应当如何生活？”这两个重大问题是密切关联、不可分割的。用学术语言来说，这是一种整全性的思考，也期待一种整全性的答案。这种整全性倾向不只是由于人格成长对于“认同一致性”的需要，更为深刻的原因或许在于，无论是中国传统的儒家思想，还是1949年之后国家意识形态的论述，都提供了一套“政治/人生”一体化的整全性论述。在我们接受的正统教育中，马克思主义既是世界史、历史观、社会政治观，同时也是人生观。因此，当旧有的整全性论述发生危机的时候，其具体内容可能不再被人轻易接受，但其整全性的论述结构仍然发生着潜在的影响，对任何试图取而代之的后继方案都施加了一种压力：如果一个替代性论述没有提供对于政治和人生的整全性答案，似乎终归难以令人满足。

对自由主义的一部分不满，正是由于自由主义的晚近发

展有越来越明显的“政治的而非形而上学”的取向，似乎将人生价值问题变成个人“自由选择”的私事。自由主义的现代人似乎陷于无所依归而茫然失措。在这种背景下，中国和西方的保守主义思潮开始了某种复兴。将公共政治生活与个人伦理生活作截然的二分当然出现了许多问题。但在反省这些问题之前，我们仍然需要对相反的立场予以清醒的认识：一个将公共生活与私人生活整合一体的现代社会是可能以及可欲的吗？一个学者可能会倾向于认同亚里士多德的观点，认为沉思的生活是最好的生活。但对于那些认为下班之后坐在电视机前喝着啤酒乃是最高享受（并相信“这才是生活！”）的人们，应该怎么办？应当对他们实施“思想改造”吗？应当剥夺他们的特定“好生活”观念的正当性吗？面对价值多元的现代性压力——自由主义对此最为敏感——自由主义作为一种普世性的主张，可能不得不是“政治自由主义”。

西方学术界对自由主义的政治与伦理的分离问题有相当多的讨论，在这组笔谈文章中也有所反应。但是，这些讨论的主要论题仍然是政治的，而不是伦理的。大多数文献探讨的是“政治自由主义”是否暗藏了自身的伦理预设，或者，离开了任何特定的关于“好生活”的价值理想，政治自由主义是否能够证成。比如，自由主义的“中立性原则”常常遭到批评：许多人认为自由主义的中立性是对一切价值都不置可否的怀疑主义，或者，本身主张了某种特定的价值而不可能保持中立，从而陷入自相矛盾。德沃金认为这些批评是难以成立的。他指出，自由主义并不是怀疑主义，因为它有明

确的构成性原则（“自由的平等原则”），主张所有的人应当被平等地对待，这本身肯认了一种价值。同时，自由主义不是自相矛盾的，因为中立性原则是自由主义的政治正义原则，不是其个人生活伦理原则，作为政治社会原则，它不依赖于对任何特定生活方式的偏好。但由此看来，德沃金仍然是在政治哲学的层面上来响应这些质疑的。他试图将中立性原则放在政治的两层意义上来处理：自由主义作为一种政治道德主张本身并不是“中立的”，因为“自由的平等观念”是一种价值肯认，是与其他政治道德相区别甚至相竞争的。而所谓“中立性”，是指自由主义的政治道德在面对各种生活伦理时的“一视同仁”。

但是自由主义没有自己的伦理学吗？当然不是。自由主义的思想史上有很强劲的伦理主张（甚至诉诸宗教性的信念）。但也正是由于其伦理维度中“反对强制”、倡导“自由宽容”和对个人自主性和个性多样化的尊重等要求，自由主义才会在多元性压力下，退守到政治自由主义——试图以可能达成的“最薄”的共识来维持其普世有效性。它“付出的代价”是在公共生活中放弃了整全性的自由主义，但同时也获得了其他伦理生活与政治自由主义相结合的可能。如果我们生活的世界，不只是有（既是伦理的又是政治的）自由主义者，还有“儒家自由主义者”、“基督教自由主义者”，甚至“伊斯兰教自由主义者”，在公共生活中分享政治自由主义的重迭共识，而在个人世界中保持自己独特的伦理生活方式。那么，对于自由主义者来说，还有什么比这个近乎于乌托邦

的世界更好的世界呢?

价值多元的现代性压力并不是自由主义所独有的。所有整全性的思想学说都同样面对这个压力。在这个意义上，文化保守主义并不比自由主义更具有优势。如果在这种压力下，我们不得不接受公共生活与私人生活的某种分离，那么“整全性的自由主义”不是一个可欲的选项。因为这意味着强迫所有的人都遵从与自由主义的伦理生活。而“强迫”恰恰违背了自由主义的伦理原则。在我看来，“自由主义的现代人”在个人生活世界中，也仍然可以从自由主义的伦理传统（比如至善论传统）中，发展出强劲而富有意义的人生价值。但这是“对己不对人的”的选择。或许，当今的自由主义者可能与可欲的作为就是“内外有别”：对人“政治自由主义”，对己“伦理自由主义”。

当下思想界的状况

华东师大历史系教授刘擎虽然自称是〝暧昧的左派〞，但他反对用〝左〞和〝右〞之类的标签来划分知识分子。在他看来，新的公共文化要求中国的思想者结束〝独白〞，展开对话，寻找共识，由此形成〝伦理–知识共同体〞。这是在20世纪八九十年代的思想论战中一直被忽视的。

记者：就您观察而言，当代中国社会思想界的状况和过去相比有哪些新的特点？

刘擎：从20世纪80年代开始，中国思想界发生过了几次明显的变化。最近我感到，又一次重要的变化正在发生，原因是多方面的。最重要的是公共文化的大背景出现了转变。我们正进入一个迅速传播与高度共享的时代，知识和信息的垄断越来越困难。最近的“郭美美事件”完全不是孤立的。

类似的事例举不胜举：路人从垃圾桶里发现的一份“出国考察”的日程表、“内鬼”透露一次宴请的发票或者一张购买茅台酒的单据……就这么点蛛丝马迹，放到网上立刻引起大量围观，可能掀动一场廉政风暴。过去我们的公共政策和实施机制基本上是少数专家和官员的内部事务，决策过程和经费开支等等信息都是隐蔽的，甚至是“机密”。但现在我们进入了一个“泄密时代”，公共事务的“黑箱操作”越来越困难。与此同时，学术专业知识的门槛也开始下降。专业知识完全可能通过学院外的渠道获得，包括网络上共享的世界名校的课程视频和课件、学术演讲和研讨会的资料，以及大量的中外学术书籍和文献等等。30 年前你有几份内部资料就可能获得特殊的“话语权”，20 年前一个洋博士凭一些新概念新理论就可能建立“知识霸权”。而现在，互联网上简直藏龙卧虎，你一不小心就会碰到懂多种外语的“高人”。他们有超强的自学能力和资源，虽然可能是非专业人士，但比起视野和见解，专家学者不见得有多少优势。

从更大的视野来看，这里有一个世界范围内的长程历史发展趋势，就是知识与信息的大众化对公共文化的塑造，对知识和权力结构的冲击。几百年前的欧洲，印刷术与平民教育的兴起颠覆了僧侣阶层对圣经教义的阐释霸权。而现代大众传媒的发展则瓦解了信息垄断的格局。从 40 年前的“水门事件”到不久前阿桑奇的“维基泄密”，都标志着这种大趋势——任何宣称人民主权的国家，公共文化只要达到某种开放水平，就会以正反馈的激增态势要求更高程度的公开和透明。

我相信，今天的中国也正在见证类似的公共文化发展。这种发展不是任何人的设计或计划，其根本动因来自迅速变化的社会本身，来自变化所造成的众多而重大的公共问题，来自公众对这些问题的关切与介入的强烈诉求。近几年的变化格外突出，因为新传播技术的大众化（以及教育普及的累积效应）造成了可操作的公共空间。在此，公共问题不再是隐藏的或若隐若现的，而是越来越明确地显现；公众关切与介入的声音也不再是零星的和孤立的，而是开始汇集起来，成为难以置之不顾的“公共舆论”。

当然，所有这些发展目前还缺乏足够的制度性保障以及正当合理的规范，也一直存在着某种力量试图肢解这个空间，试图将互联网改造成“互不联网”。也有些学者会非常关注这种趋势的复杂面向，担忧其中的危险和隐患。我并不是无保留地赞赏这个“泄密时代”，也不是简单地欢呼公开化和透明性。但无论如何，新的公共文化有很强的生命力，将对原有的知识权威和政治权力形成越来越严峻的挑战。这构成了我们分析当今思想状况的一个突出的背景条件。

在这种背景下，“思想界”的概念本身可能就有了变化。本来我们可以相对清楚地界定“学术”和“思想”。按照一般的理解，“学术”基本上是指“为学术而学术”的纯粹专业领域中的研究活动，而“思想”则是针对公共问题展开的具有学理的论述实践。当年李泽厚先生曾说“思想淡出，学术凸显”，大家都会明白他的意思。但现在“学术”与“思想”之间的边界变得日渐模糊。一些非常专门的学术工作，可能会

产生意想不到的思想意义。比如，一个研究孔子、庄子或是柏拉图的学者，在今天这个时代可能会有很大的公共影响，因为这些经典论题以某种方式回应了人们对心灵世界与政治秩序的关怀。而社会科学方面的研究更是如此。譬如，清华大学“社会发展研究课题组”在2010年发布的研究报告中透露，2009年中国的国内安全开支高达5 140亿元人民币，接近5 320亿元的国防预算，并且会以更高的速度增长。这项研究与公众关切的维稳问题密切相关，在网上被频繁地引用和转载，在国内外激起很大的反响。由此可见，哪怕是纯粹的学术研究，只要具有公共相关性，就会迅速传播，造成很大的公共影响。过去讲“研究无禁区，宣传讲纪律”，现在这个原则越来越难以实施。学术研究大概总会发表，哪怕在一个非常冷僻的专业期刊上发表，只要有人下载了再上传，就会被广为散播。

另一个方面，思想界的构成也发生了变化。过去“知识精英”(知名的学者和作家）是思想界的主体。现在“公共知识分子”这个群体正在扩大，还包括专栏作家、新闻记者、自由撰稿人、独立书评人、中小学教师、大学生、律师以及企业家等等，因为他们同样有能力展开具有学理性的公共讨论。同时，公共传媒的概念也在扩展。互联网已经成为一种主要的媒体，并且以“多对多”的横向传播打破了传统媒体“一对多”的纵向传播方式。所有这些因素，都使得“思想界”的轮廓面貌发生了很大的变化：一个范围更大的、更具参与性的思想界正在成型，扩展和覆盖了原来那种狭义的、

知识精英主导的思想界，至少在影响力的意义上是如此。

记者：那么，您说到的这种公共文化的背景变化，对于当下思想界和知识分子主体又产生了何种影响？它们限制了公共问题的讨论，还是开启了更多的空间？

刘擎：首先，这种众声喧哗的局面当然会造成某种混乱和无序，但也带来了对“理性的公共使用”的更高要求。“独白式的”论说很难再维系自身的权威，而“对话式的”论说会成为所谓“话语权”的一种必要构成条件。也就是说，任何一种论断主张必须依据理由，而理由会遭到质疑和反驳，若要坚持论说的有效性，就必须回应质疑和反驳，这种问答回应的结构就形成了直接的（或至少间接的）对话关系。比如，清华大学课题组的报告公布，许多人认为这是维稳费用超过国防开支的证据。这时候就有人出来反驳，指出“国内公共安全”含义甚广，绝不仅仅是维稳。这个澄清很有意义，但对话没有结束。接着就有人继续提问，那么“国内公共安全”到底包含哪些项目？我们需要一张“明细表”，才能判断维稳的实际开支。后来《财经》杂志发表了更为详细的报道和分析（见《公共安全账单》，刊登于《财经》杂志 2011 年第 11 期），展开了新一轮的讨论。

这样的格局对思想界意味着什么？任何一种观点或主张，无论出自多么“精英”的人物，都可能在非常大的范围内面对质疑和反驳——论证是否在逻辑上是自洽的？是否符合事

实证据？有没有选择性地操纵证据？如何对待“例外”的情况？有没有认真回应“反论”（counter-argument）？这就迫使“话语权威”更多地依据理由和证据，而不是发言者本人的身份地位，这在根本上要求更强的理性对话。

我知道，说网络时代的思想讨论要求更多的理性对话，肯定与许多人的观察相左。对大众传媒和互联网的所谓“公共空间”有无数批评指责，几乎不绝于耳。我熟悉相关的理论，当然也了解网络上那种义气之争，恶言相向，还有谣言流布，还有“多数暴政”，还有侵犯隐私权等等，当然问题成堆。我不是无视这些问题，但是（我还是要说“但是”），也就是在网络上，有同样多的、同样强烈的对所有这些问题的批判和抵制。最重要的，单纯的非理性谩骂常常会相互对冲抵消，在思想争论中并不构成有效的批评，也没有真正的影响力，大都是过眼云烟。大浪淘沙之后，还是具有理性对话品质的论说更具有影响力。

其次，公共讨论的活跃，议题领域的扩大，也使得精英知识分子的立场分野变得更为复杂，很难再用“左”和“右”来标识。这种标签归类本来只是方便之用，现在更暴露了其局限。因为“从左到右”只是一个线性的数轴，而所谓立场至少包括文化的、政治的、经济的不同方面，这就需要一个立体的三维坐标来定位。举例来说，独立学者秋风最早研究哈耶克的思想，但最近他却一直在读儒家，探讨儒家传统与宪政的关系。那么，他在经济上可能是自由主义的，在文化上可能是保守主义的，而在政治上可能是自由保守主义的，

就很难用简单的“左”与“右”来定位。再比如，曾被称为中国“新左派”的一些知识分子，在90年代中后期对中国的发展模式有过很强的批判态度，也愿意被称为“批判型知识分子”(critical intellectuals)。而近年来，部分“新左派”越来越多地肯定和赞颂“中国崛起”，而“左派”惯常的尖锐句式（比如，究竟是谁的崛起？平民的还是权贵的？）从来没有用来质疑“中国模式”。“批判型知识分子”好像变成了“颂扬型知识分子”或“辩护型知识分子”。这种转变当然可能有自己的理据，但他们在什么意义上还能被称为“左派”？因为“左派”是一种批判传统，首先是针对自身处境中既存格局（status quo）的批判。他们仍然有犀利的批判面向，针对的是美国霸权和全球资本主义秩序。这种“舍近求远”的批判是否更为深刻？是否切中了中国问题的关键？这都是可以争议讨论的问题。但“新左派”的旧标签似乎完全无从把握这种立场的复杂性。总之，现在知识分子的谱系变得非常复杂，使得过去的标签式划分丧失了有效性。

归纳起来说，在新的公共文化背景下，思想界外延的扩大，独白的没落与对话的兴起，以及知识分子立场的复杂化，这些特点都有助于重新打开思想的空间，这也是近年来思想讨论开始再度活跃的原因。

记者：您曾在《普世与特殊是分歧所在吗》一文中说：“我们信奉某种价值，不是因为它是全人类的普世价值，或者中国传统的特殊价值。普世性或特殊性，都不构成我们信奉

某种价值的直接理由。”在您看来，“普世–特殊”的二元对立是否反映了根本的价值分歧？我们应该如何应对价值分歧的状况？

刘擎：普世与特殊是重要而复杂的哲学问题。但近来相关的争论并不是哲学讨论，而是在言说中国问题。普遍和特殊当然与中国问题相关，但总是第二位的问题，我的这些想法受到陈嘉映先生的影响和启发。我认为首要的问题是，我们究竟相信什么价值？信奉的根据和来由是什么？对于中国人来说，什么是重要的，什么是有意义的，什么是好的、是珍贵的，这些信念和态度来自我们生命实践的感受，并在文化背景提供的认知框架中得到澄清和提炼，从而形成自己的价值观。当前社会的确存在着价值分歧，有些是合理的分歧，有些不是，因为有些价值观是错误的。但坚持正确的价值或批判错误的价值（比如主张人人平等，反对各种等级与歧视），诉诸普世与特殊这对概念不会有多大的帮助。不信奉人类的普世价值就是“外星人”了吗？不信奉中国传统的特殊价值就是“非我族类”了？那又怎么样呢？我想这不是讨论价值分歧的有效方式。我们必须从自身的历史与生活实践出发来讨论价值问题，这里可能会牵涉到普世与特殊的问题，但这不是我们的起点。比如，对于自由、民主和人权之类的观念，这些是西方的特殊价值还是普世价值？亦或是伪装成普世的西方特殊价值？这样的问题有多大的意义？还不如认真问一问，我们自己到底是否看重这些价值？来由和依据是

什么？我们又如何确定这些观念的具体含义？我认为这是更为重要、更为根本的问题。这种问题意识，要求我们回到自己复杂的历史传统，回到我们的生活实践。

价值观构成了自我理解的核心。当前中国之所以会有那么多的争论，正是因为我们的自我理解出现了分歧，对于“我们是谁？”这样的根本问题不再有统一的标准答案。“我们”是历史的造物，但造就我们的历史传统又是复杂多样的：几千年的中国传统文化，“五四”以来的新文化，新中国的社会主义传统，改革开放以来的社会实践，这四种传统都对我们发生着塑造作用。但对于特定的群体或个人而言，这些传统的影响又不是等量齐观的，于是形成了自我理解的多样性，也就出现了差异与分歧。那么当我们谈及“如何做中国人”或者讨论“中国向何处去”之类的问题时，总会有人要求澄清：你说的是什么样的中国人？是谁的中国？你怎么就代表中国发言了呢？我们失去了一个同质化的集体认同。一个凝固确定、明确清晰的“中国人”的统一标准已经不复存在。这是一个根本性的重要事实，也是根本性的困难所在。我以为，所有对于未来中国图景的想象或方案，都不得不面对这个难题。回避多样性的挑战，再美妙的设想大概都是天方夜谭。

应对多样性会有不同的方式。对某些人来说，消除异端来建立一个同质化的共同体，仍然是一个具有吸引力的选择。但如何来消除异端呢？说服、教育和改造（洗脑、反洗脑、反反洗脑）够不够？排挤、压制和禁止会不会遭到抵触？要不要使用暴力？暴力的正当性和限度在哪里？是不是可以不

惜代价？而且，最后谁是“异端”还很难说。自命正统要铲除“异端”的，最终自己成为“异端”而被铲除，历史上这样血腥的反讽还少吗？我想，大多数有识之士都在思考另一种可能，一种更困难却更可取的“和而不同”的方式：我们必须作为一个共同体存在，但我们也不得不与差异共存。这就是为什么寻求共识成为如此重要而紧迫的问题。

但换一种角度看，目前存在的价值分歧也并没有严重到撕裂整个社会的程度，许多冲突并不是价值的冲突，而是利益的冲突；许多争论不是对根本原则的争论，而是对策略与手段的争论。重建我们的集体文化认同仍然是可能的。毕竟，我们的历史是共同的历史。如果从造就了“我们之所是”的最深刻的历史背景中考察，就有希望发现最基本的底线共识。在我看来，社会主义传统留下的人民主权与人人平等的原则，改革开放以来的个人自由和权利观念，都是当代中国人深刻认同的重要价值。如何实现这些价值，制度上如何安排，优先性如何排序，对这些实践层面的问题仍然有很大的讨论空间。

记者：我们是否可以说，与90年代相比，思想争论的情景已经有了根本性的变化，各派必须对新的情景重新做出反应？

刘擎：我觉得应当慎用“各派”这样的说法，好像思想界有一个个凝固的宗派。“派别”即使存在也不是凝固的，而是纵横交错的。思想的分野有多重面向：知识论的、价值观

的、政治态度的、目标和手段的，等等。你和某些人在政治态度上可能比较相近，但在知识学理上却反而有分歧，那你到底要属于哪一派？或许“派别”对于那些著名人物比较重要，但像我这样的普通学者和知识分子，大多不那么在乎“派别”。在美国读书的时候，我一直以为自己是“左派”。但后来有“左派”朋友说我是“自由派”。我就问，中国“左派”的标准是什么？朋友说两个标准最重要：第一，是不是否定生产资料的无限私人占有？第二，是不是肯定中国革命的正当性？我说，对第一点否定没问题，对第二点是有条件的肯定。于是，就被鉴定为“暧昧的左派”。那好吧，我就接受这个标签。实际上，我一直对学生说，不要老是盯着左右的派别问题。一个人有没有关怀、有没有学识见解、是不是讲道理，往往比左右差异更重要。

思想界的派别之争是一个事实，有些争论是有意义的，有些受到人情世故的严重影响，近乎乡愿。但最近我感觉有些积极的变化，出现了比较强的超越派别、寻求共识的愿望。2011 年开始，我就读到过好几个思想界的讨论会纪要，都有这个倾向。比如在 4 月，张木生的《改造我们的历史文化观》新书发布会尤其突出，若按派别而论，与会者构成的多样性让人有点惊奇。6 月份，杨帆召集的“国内外形势与中国未来发展战略”讨论会也是如此。这些讨论的主题基本上都是“中国向何处去？”的大问题，突出的取向是超越派别、寻求共识。这或许是因为大家都对当下的处境有紧迫的危机感和责任感，而且都意识到需要有建设性的方案。

我相信共识不仅是可欲的而且是可能的，因为大多数中国人都支持中国要发展和稳定，但都强烈地主张发展必须以民众的福祉为宗旨，必须遵循公平正义的原则，也反对那种激化矛盾的“刚性维稳”，要求以法治为基础的稳定政治秩序；同时也关切现代性对精神世界和心灵生活的冲击（这也是近年来“国学复兴”的原因之一）。对于这些原则性的问题，实际上一直存在着基本共识。我认为，过去思想界的争论可能突出了次级层面的分歧，反而忽视或者掩盖了本来就存在的基本共识。现在，有更多的人愿意从基本共识出发来展开对话讨论，就更有可能形成求同存异的格局。

记者：寻求共识的愿望无疑是令人高兴的。但从以往思想界争论的经验来看，似乎对达成共识的可能性也不容乐观。特别是，在所谓精英知识分子之间仍然存在一些对立情绪。而公众往往对负面的消息印象至深，所以许多人对“思想精英”也失去了信任。您认为思想界是否存在自身的问题？改善和发展的前景如何？

刘擎：对当今思想界（指狭义的“知识精英”群体），我听过到许多不满和批评。有些话甚至很尖刻，说中国哪有什么思想界，不过是一个个帮派和小圈子，既没有真学问，也没有严肃的讨论，大多是为了自己的名利，彼此攻击、互相散布流言与丑闻。我认为这种指责是不公正的。从大的方面看，30年来思想界的讨论激发了公共文化的活跃发展，包括

开启丰富的公共议题，形成多种不同的观点，增进公民的参与性和批判性思考，提供各种概念工具和理论知识……这些成就都是不可低估的。今天公共讨论的智识水准与活跃程度也是过去难以想象的，这当然有思想界的集体贡献。

但同时我们必须承认，目前思想界的状况并不令人满意，几乎失去了80年代享有的公众信任和影响力，其中的原因很多也很复杂。就思想界内部而言，值得反省的是，过去几次主要的争论都提出了非常重大而有意义的问题，但都未能充分实现其潜力，没有获得应有的思想"生产性"。而且争论中出现了一些攻击性的言辞，造成相当程度的敌对情绪，最终导致精英知识群体的严重分裂。我们今天仍然处在这些负面后果的阴影之中。在知识精英中，难得有人愿意认真对待"异己"的思想观点，也缺乏足够的尊重和友善。面对相左的意见，习惯性的反应是"完全不可理喻"，甚至怀疑对方要么"良心坏了"要么"脑子坏了"。我没有把握说这种情况有多普遍多严重，但的确是存在的。当然，全世界的知识分子都会吵架。卡尔·曼海姆曾说，"没有哪个阶层比知识分子阶层更缺乏目的专一和团结一致"。但中国思想界的分裂有其特殊的"病理特征"，不能简单地用知识分子的"论辩天性"来解释。

我几年前专门对此做过一点研究。在我看来，病理性分裂的根本原因不在于几个或几十个重要的思想人物有什么缺陷，而在于我们还没有发展出一个独立的知识共同体，没有形成一套公认有效的知识判准和机制。因此，争议不能通过

知识场域的内部规则来判断处理，也就容易诉诸各种外部的力量，引起非规范的恶性竞争。这个问题不是短期内可以解决的。因为知识判准和机制不是简单地制定一个条文制度，颁布一套完整的规则条例，而是需要一个知识共同体长期实践养成的传统。这个共同体要有大量训练有素的二流学者，要有各个学科自主的充分发展。在公认有效的知识判准和机制之下，是学术范式与风格的差异还是学理水平的高低，是阐释的独特还是武断，是正当的立场预设还是意识形态的偏见，是证据的有效使用还是误导性的选择性使用……这些问题基本上不会被混为一谈。建立这种判准和机制不是要抑制争论，恰恰是要鼓励具有生产性的争论，同时避免恶性的无谓争论。

如果没有这样一个知识共同体，思想界当下的许多弊端不可能有实质性的改变。当然，这不是说在这个局面中我们就无所作为，每个人都有责任努力促成这样一个共同体。但从宏观上看，这可能要经过一代，甚至两代知识群体的努力才会有显著的成效。

记者：在您看来，老一辈和新一辈的学者有哪些不同？两代人之间会在哪些地方产生勾连与交汇？

刘擎：笼统地谈“一辈人”总是很危险的，因为即便共性也一定有例外。当然也可以冒着风险姑妄说之。在我看来，中国学术界与思想界的真正希望在“70后”、“80后”这些新

生力量身上，他们基本上是在“后文革”时代中成长的。老一辈学者，主要是50年代（也包括40年代晚期和60年代早期）出生的人，他们虽然有明显的优势，也有严重的局限，都是在“文革”的特殊环境下成长起来的。优势是严重“关心国家大事”，有大抱负和强烈的使命感，有追求真理的精神。也正因为如此，他们有吸引力和感染力。但同时，现在五六十岁左右的学者，少年时代都处在知识极为匮乏的环境中，大多先天不足。更致命的局限在于独断倾向，思维与论述的方式多少受到“文革”大辩论的影响，常常有一种“真理在握”的霸气与自满，善于论战和辩驳，而不太善于聆听，总是想战胜论敌，却很少反省和改变自己，这几乎是一种集体潜意识。（我再要强调一遍，这些概括是简单化的，而且有许多例外。）

就是你所说的“老一辈”学者，在80年代脱颖而出，到90年代开始占据学院和媒体的主要资源和位置。处在这样一个优势的地位，更缺乏审慎和反省的外部压力，有些人就俨然成为“学霸”（我记得应星写过相关的批评文章，比较尖锐但切中要害）。思想界过去的争论就是由他们主导的。很少有人在争论中认真吸取对方的观点，更不用说被说服了。被人说服好像是很可耻的事情。我这么说，完全不否认他们中间有天资过人、思想敏锐、学识渊博、才华横溢的人物。正因为有魅力，那种独断倾向才更加危险。而且，因为我们没有一个充分发展的知识共同体，他们可以轻率地，旁若无人地说话。有一位80年代就很出名的上海学者，几年前他为一本

研究法国大革命的名著写中文序言，激昂的论辩文字，其实是针对另一位上海学者。但他本人基本上误读了原著的观点，令人啼笑皆非。还有一位著名的作家和学者，几年前发表一篇文章，前半段讲批判厚今薄古的单线进化论历史观，后面就接着说旧学问都失效了，只有新理论才能理解新时代，他好像完全不用说明前后的逻辑一致性。而且他批判的自由派人物，都是同辈"大佬"，"70后"学人多少扎实的工作完全不在他的视野之中。好像这么多年都白过了，江湖还是旧日的江湖，爷还是过去的爷。我提到的这两位，都是我曾经很敬佩，至今仍然非常尊重的学人。但这样的高人，是什么让他们养成了那种轻率和傲慢？读那些文章，我心里就在想，差不多了吧，这一辈人该慢慢退场了吧。所以，甘阳有一段话令我印象至深。他在查建英的《八十年代访谈录》中说："我建议所有的人（老一辈知识分子）都应该退出舞台了，应该让给年轻人，他们相比会更好地谈论问题。至少他们没有这个交恶的历史。这些老人都个人恩怨太深，纠缠太深，你就不能想问题了，思想都定型了，脑子都僵化了，都不行了。"说得实在精彩！他自己做得怎么样另当别论。

相对而言，"70后"、"80后"的新一代学人，"童子功"好，眼界开阔，在学理知识方面有更好的训练。他们在相对自由开放的环境中成长，习惯了分歧与批评，更容易养成对话的气质。他们有自己的立场，但对意识形态的偏执会保持距离，也少有老一辈的那种"英雄情结"（体制中得势的英雄或反体制的悲剧英雄）。上一代当然对他们有影响，特别是80年代

以来开启的那些“大问题”和问题意识，这是留给他们的重要的正面的思想遗产。他们会把问题接过来，以自己的视野和方式来重新探讨。在他们中间也一定会出现自己的领袖人物（leading figures），但这个脱颖而出的过程会受到更多的有良好专业训练的同辈人的检验，这会是更严格、更苛刻的检验。因此新一代的思想精英可能会更少独断倾向。

如果说新一代学人有什么局限，可能在于他们太过“个人化”和“专业化”，处在比较分散和相互疏离的状态，因为我们没有留给他们一个好的知识共同体传统。但也许用不着为此过于担忧，因为他们正在逐渐走到历史的前台。在担当重任的时候，紧迫的责任感就会对他们发生作用，会促使他们认识到团结与合作的必要性，认识到专业意识与公共关怀联系起来的意义。最终，在新一代学人中，可能出现一个“建设性批判的联盟”，一个“知识-伦理共同体”，以公共理性和知识规范为依据，以责任伦理为准则，为探讨公共问题提供思想资源。这是上一代知识人未竟的事业，希望在新一代身上。

（本文访谈者为《东方早报》记者黄晓峰、曹柳莺）

立宪与政治正当性

——刘擎与刘苏里对谈录

本次对谈，以美国为例，围绕政治正当性（亦即合法性）主题展开。其中关键的问题有三个。一是政治正当性问题的发生学原理，即，这个问题是怎么来的？在西语国家，这虽已是常识，但汉语普及性讲述，比较鲜见。刘擎教授谈它的起源过程，有惊心动魄之感，亦多少有“偶然”之感。第二，是源自欧洲的观念，如何越洋成了美国宪政实践的范本，以及美国政治治理结构因解决该观念带来的两难，是如何设计出“双层结构”方案，并实践至今的。这个“两难”，任何向现代政治治理结构转型的政治共同体，都无法回避，即如何在个体至上原则基础上，保证政府治理的效力——强大的政府，正可能是个人自由最大的障碍。第三，美国宪政范式的例外问题以及它的普适性问题。这是至今有关美国政治争议最大的领域。刘擎教授对此问题予以清楚的表述，提出范例

首先是例外，进而被模仿，进而成为成例的看法。通过此，论证了民主宪政道路选择的唯一性。这不是新见，但很大胆，需要勇气。而现下知识人，缺少的正是这种勇气。

其实，对谈中更有启发意义的，是刘擎教授有关美国宪政实践中，对革命与保守、激进与审慎（节制）传统的揭示。正是这一传统，使得立国者们以及后来的继承者们，能够比较好地处理现实发生的各种困难甚至灾难，确保宪政之船不致倾覆。

谈“例外”问题，自然会涉及中国人对此问题的认识以及中国问题本身。这一问题必须予以回答——这是所有对谈的意义所在。它首先是政治的，其次才是观念的或学理的。在这里，我们有些许分歧，主要是当今中国宪政实践基本条件分析上的。刘擎教授是乐观派。我对他的乐观保持尊重。

刘擎教授的游学经历，虽非特例，但属少见。他的大学和研究生学习，攻的是化工，到美后才改学政治学。我无法理解这毫无关联的学科，是如何被他的大脑给整合的。总之，我看到的是他在政治哲学以及西方政治思想领域让人钦羡的成就。在我看来，他最终选定的学科，决定了他的任何思考和研究都无法脱离中国问题的追问和解答。思想（研究）的激情，或必须经过化学工程思维逻辑的规训，才不至于天马行空，无所羁绊。他关于中国问题的思考，可以肯定，得益于两种完全不同的素质。

刘苏里：美国制宪，是人类历史上的一件大事，开启了成文宪法治国先例，二百几十年来的实践，证明美国开国者当

初选定的道路是成功的。许多年来，包括宪法学家在内的很多人，不断讨论这一现象，论著无数，试图寻找其中的奥妙。以你了解的情况，不妨跟我们的读者先说说这方面的情况。

刘擎：我不是宪法学家，也不是研究美国的专家学者。我对美国立宪建国的研究也是最近才刚刚开始，是从政治哲学和政治思想史的视野来看立宪问题。在我看来，美国的建国，最典型地揭示了现代宪政的根本问题。现在谈论宪政很热门，但首先要追溯一个更为根本的问题：为什么现代政治提出了宪政民主的要求，而且那么迫切？

刘苏里：这似乎涉及古今之变。

刘擎：对。古今之变对政治而言就是出现了政治正当性（political legitimacy，或称合法性）的问题。现代意义上的宪政主义（constitutionalism）并不是简单地说，依照一部根本大法来治国，而首先是为国家确立政治正当性的基础，所谓“奠基”，就是要奠定这个正当性基础。这究竟什么意思呢？因为在前现代社会，没有真正出现对政治正当性质疑的问题——严格说来这是现代的问题。因为只有在现代的条件下，人们才能够想象政治统治可以是不正当的，也才能提出正当性问题。这是非同小可的变化。我们现在追问政治正当性已经习以为常了。但是，回到历史，在古代，甚至在近代早期，这种提问几乎难以想象。

刘苏里：这个重大的转变，是从哪儿，从谁开始的呢？其背景是怎样的？

刘擎：这就是问题的关键。这里的古今之变是人对自身、对政治的根本理解的变化。我们知道，任何一个既存的社会都有公共秩序，也都有政治权威，而政治权威都是先在于每个个人的。也就是说，我们从来不会，也不可能生在所谓的“自然状态”中，我们一出生就已经进入了有政治秩序和政治权威的共同体。那么想象一下，对任何一个先在于我们个人的政治权威，追问它有什么理由来统治我们，这是非常不自然的事情，几乎是不可思议的。也就是说，在前现代社会，霍布斯、卢梭和洛克等人描述的“自然状态”是极不自然的，而既有的、给定的政治权威反而是“自然”的。人生下来就在政治共同体中，犹如人生在家庭之中，这个共同体本来就是有秩序、有权威的，是很“自然”的事情。

刘苏里：其实，古典中国时代，亦有“王侯将相，宁有种乎”的疑问。古希腊时代，也有类似追问。这与现代人的“怀疑”有何不同？

刘擎：但这种发问，还是肯定了总要有人做“王侯将相”，只是说凭什么你来当而不是我来当，这种追问仍然是不彻底的。秩序有好坏，权威有优劣。对君王的褒贬臧否古已有之，中外都一直有对统治者与统治术的评论，无论是出于

道义还是出于策略的考虑。但这还不是现代意义上的正当性问题。比如，你儿子或许有时候也对你不满甚至叛逆，可以埋怨你、指责你这样或那样做得不好或不对，但他不太可能提出这样的根本问题：为什么家里要有一个爸爸，爸爸为什么有资格来管我？这种发问会显得很荒谬。因为家庭是自然形成的有机共同体，家庭生活中的子女是这个共同体的成员，而父母是自然的“家长”，父母的权威地位也就理所当然。类似的，前现代社会的政治共同体就是历史形成的一个“大家庭”，人们天然地将自己看作“大家庭”的成员，那么，接受这个大家庭“家长”的权威，也就是自然的事情。人们可能评判这个家长的品格优劣以及能力高低，但对其权威地位本身，却没有明确的质疑与追问，人们倾向于不假质疑地接受既存的权威。

刘苏里：这种情况颇似“自然正当”，一般不被人“天然”怀疑。人生来就处在一个结构中。这种景况，在今天，恰好是诸多糊涂认识的根源，比如“儿不嫌母丑”什么的。

刘擎：对，所谓古今之变，有一个重要的面向，就是将原本似乎“自然”的东西看作不自然了，而将某种似乎虚构的状态看成是“自然”的。古代的政体，无论东西方都是如此，对于自然（历史）形成的秩序，我们可以对特定的统治者评头论足，但很难从根本上追问，政治权威的根本理由是什么。政治权威首先需要一个理由来统治，这是崭新的现代

意识。可以这样说，政治正当性问题以明确的方式提出、以论证的方式阐述，在西方历史是一个“现代现象”。这种现代转变需要一个前提：就是人们把自己首先理解为单独的、分离的个人，在原初状态谁也不是统治者或被统治者。可以这样说，追问权威本身之正当性的能力，来自一种特定的对人的理解：人首先不是有机共同体的成员，是彼此分离的个体。然后，这种独立的个体聚合在一起，组成了“文明社会”，需要公共秩序，因此才产生了政治权威。就此而言，正当性论述的关键是一种个体的自我观念：个体的人是自然的有机体，而政治社会是“人造之物”；人不是由社会构成的，而社会是由人构成的。显然，这是一种新的“自我理解”的方式。在西方近代思想史上，格劳休斯、霍布斯、洛克等思想家提出了各自的“自然状态”概念，虽然彼此不尽相同，但大致上都分享了这种对人的基本假设。

刘苏里：这个觉醒，是人现代化的起点，可以说了不起，也可以说，现代的一切问题，都源于此也。

刘擎：的确如此。正是因为这种现代的自我理解才构成了现代政治的前提，才会带出立宪问题。但是我们想一想，这种“现代的自我理解”——人首先是单独分离的个体，然后才组成社会——是极不自然的，是反历史的。这种极不自然的、反历史的自我观念，竟然塑造了现代人的自我理解，而且最后成为人们普遍的认知，这是多么不可思议。我花了

很长时间，来认识为什么这种“自我理解”竟然成为可能，而且被当作“自然”的事情接受下来。

刘苏里：这很有意思。我仍对上述说法的起源感兴趣：人类中的某些人，如何突然意识到，你统治我，有个合法性问题？

刘擎：我们知道，人和人在生理和资质方面有先天的差别，可以说是不平等的，这是事实。但是，启蒙思想家宣传，这种先天的区别绝对没有大到让某些人生来就该是统治者，而另一些人生来就是被统治者，也就是说，血统论不可接受。如果这种平等的自我观念只是霍布斯或者洛克之类某个思想家的理念，那就没有那么重要，我们可以不当回事。但关键是，这些理念最后变成了社会普遍的想法，查尔斯·泰勒称之为“社会想象”。就是说本来是虚构的、抽象的观念，一旦整个社会或大多数人都接受了这种观念，就被“物化”了，就建构为“社会事实”。

刘苏里：对，所以，要从一个社会发展的脉络中寻找“社会事实（想象）”（虚）构建的肌理。大体还是观念先行，然后……

刘擎：好，现在就来谈这个脉络。这是个宏大的历史进程。有一种流行的说法，说西方文化是个人主义的，中国

文化是集体主义的。这种说法最多对了一半。西方在最初也没有什么个人主义，西方文化中的个体主义不是与生俱来的。泰勒就说过，“我们最初的自我理解深深地镶嵌于社会之中。我们的根本认同是作为父亲、儿子，是宗族的一员。只是到了后来，我们才把自己看作是一个自由的个体”。在古代社会，个别思想家可能也有类似“个体为本”的想法，但无法成为社会的主导文化观念（社会想象）。因为在古代社会，人们主要生活在地方性的、缺乏流动的、稳定的社群之中，人们的视野受到这种生活方式的基本制约。因此，具有影响的古典思想家主要是通过“关系”来把握个人的存在，他们的思想体现在对现实社会关系的提升抽象，达到对宇宙（cosmos）整体的关系把握。古代人说的“宇宙”（希腊语“Kosmos”），不是简单的一个物理的宇宙，而是指一个和谐、统一、具有普遍秩序的整体。人生活在“人、神、自然”的统一秩序之中，而秩序包括一种等级结构以及“各就其位”的观念。在这样一种社会想象中，所谓“自我”首先处在整体的关系结构之中，用泰勒的术语说，个人是“嵌入”（embedding）在一个比自己更大的宇宙秩序整体中的，并根据在其中占据的恰当位置，来获得自我的认同确定性、价值感和生活意义。

刘苏里：与其说是“嵌入”，不如说是“被甩入”，表明人来到世上，完全是被动的。非说“嵌入”，那也是成人后的事情啦。

刘擎：然而，这个基于宇宙秩序的自我理解在近代发生了重大的转变。我基本上同意泰勒的论述。他说，在大约17世纪末到18世纪初，西方开始出现了一种新的道德秩序，其中重要的一点就是“个人先在于社会”的信念，拒绝了前现代的（亚里士多德式的）或者天主教社会的信念。在前现代世界，一个人“只有嵌入一个更大的社会整体之中，才可能是一个适当的道德行动者”。而新的现代的信念是“一个人可以外在于社会而成为一个完全胜任的人类主体”。所以，最重大的变化就是个人从前现代的整体宇宙秩序中脱离出来，抽离出来，将自身首先看作是“独立自由的个体”，泰勒称之为“大脱嵌”（great disembedding），这同时包括两个方面，一个是“人类中心主义转向”（anthropocentric shift），一个是“个体主义转向”（individualistic shift）。前者描述的是，人将宇宙对象化，放到人类的“对面”来观察、研究，甚至利用和征服，人站到自然世界的“对面”，将之对象化。当然作为整体的人类，就从宇宙秩序中“脱嵌”了，成为与自然世界相对的“人类主体”。

刘苏里：这与近代科技发明发现，近代物理学、数学，尤其天文学的发展有直接关系吧。

刘擎：太对了。近代自然科学的兴起，还有技术的巨大发展，对人类中心主义转向有决定性的贡献。当然，近代科学的发展有希腊文明的源头，所以，这是既有连续又有断裂

的过程，引导了从“神意世界”到“自然世界”，再到“自然的客体化”等一系列演变。还要注意，将“宇宙”对象化和客观化，这不是个别思想家头脑里的观念，也不是科学家在实验室里的工作。这里插一句，思想史或者说社会思想史特别关注的一个问题是：在什么条件下，某种特定的理念，可以成为共同的（大众的）普遍观念，成为所谓的“社会想象”。只有科学是不够的，还要有现代技术，推动了工业革命，让大众有目共睹。比如蒸汽机出现了，火车一开动，大家都明白，自然是可以被研究被利用的，人就不再属于自然，而是可以（仿佛）在自然世界之外的。要有技术和工业，才能让这种观念“物化”。于是，整体的宇宙秩序发生了变化，出现了人类中心主义的转向。现代转变的另一个方面，是个体主义的转向。

刘苏里：个体主义转向，才是关键。

刘擎：西方文明本来就潜伏着基督教传统与希腊传统之间互动与紧张的关系。比如说，基督教以拯救为终极目标，现世的政体只是天意偶然的规定，这与亚里士多德的理想很不一样，对希腊人而言，城邦的政治生活是崇高的目标。还有，基督教“上帝面前人人平等”的教义也会和希腊的等级互补秩序发生冲突。可以说，基督教与希腊传统之间的紧张，构成了现代转变的驱动力。基督教中有“个体平等”的教义，但人们的宗教生活仍然是在地方教区中展开，很难有个体的

观念。但到了宗教冲突、宗教改革时代，新教兴起。加尔文主张“因信称义”，个体的信仰者就以自己的内心直接面对上帝，而不再是从属于特定的社群、特定的教会教区。或者说，宗教生活不再必然是集体的，完全想象一个孤立的信徒，这为个体主义的兴起埋下了伏笔。

刘苏里：所以，没有上帝的社会，从观念到实践，这种“分离”是难以想象的。而没有分离，混沌一片，宪政实践便缺少基本条件。

刘擎：的确如此。宗教改革，新教与个人主义的兴起的关系，在西方学界已经是定论，有很多论述，这个不多说了。还有一个重要的现代转变，就是资本主义的兴起，伴随着大规模的工业化、城市化、商业化，造成了大量的人口流动，这就使无数人从祖祖辈辈生活于其中的社群（有机共同体）中“脱嵌”出来。所有这些共同催发和推动了现代的社会想象，并在经济、社会和政治领域的实践中，深化了这种基于个体的社会想象。

刘苏里：这些“进化”，连上帝都有无可奈何之感……当有人说“上帝死了”的时候，人也就变成庸人和俗人。其极端者，便是“人定胜天”观念的产生。

刘擎：资本主义这个动力非常厉害。整体的趋势是，人

的意志与意愿凸显出来，无论是作为人类还是个体。而古代，人们都是在给定的世界中生活的，而现代造成了新的认知和价值——人是可以选择的，我们的命运不是给定的，不是被决定的。这就是“大脱嵌”的要义所在。

刘苏里：大脱嵌，要求治理原则和结构相应的变化——原来的方式不管用了！

刘擎：个体主义的想法，说不定在古代的某个思想家脑子里也出现过，甚至有过论述，但在当时的社会经济条件下，没有可能普及，没有可能成为“社会想象”，科学技术兴起、宗教改革、资本主义，所有这些导致了现代转变，启蒙思想家在其中起了重要的作用。在政治上就是大革命的爆发。在前现代的政体中，统治是不需要理由的，或者宣称一个不可讨论、不可辩驳的理由。而大革命的根本理念是，现代政治统治必须提供理由，而且是人民能够普遍接受的理由，否则就是不正当（不合法）的，可以被正当地推翻。于是，政治正当性就成为一个鲜明醒目的问题，现代意义上的宪政也就进入了视野。

刘苏里：但美国立宪这件事，还是给人有突然跃起的感觉，横空出世，令人震惊，尽管此前有了那么多铺垫。

刘擎：我以为，美国的特殊性最为典型地彰显了现代政

治的要素和形态，这就是为什么阿伦特会说，美国立国具有“绝对的新颖之处”。新颖在什么地方？可以这样说，到了18世纪，个人本位的自我理解在西方社会已经越来越强劲，但对于政治的想象仍然无法完全摆脱传统和习俗的力量，处在新旧交替的所谓转型之中。

刘苏里：所谓“转型”，也可理解为新旧博弈。

刘擎：也就是说，所有的社会都是有历史的，都要面对新旧博弈。但美国几乎是一个崭新的世界，能够在新大陆展开一次政治建构的实验。于是，那套以自然权利学说为核心的政治理念在美国可以充分地实践。

刘苏里：啊，美国没有包袱。多简单的事实！“没有包袱”，恐怕也只能在自然事实这个层面上认识才对，多一步解释，都有问题。

刘擎：人们经常说“英美传统”，但美国与英国在政治基础上的区别不是无关紧要的。学界有非常多的研究将法国革命与美国革命做对比，但我认为要理解美国政治的独特之处，对比美国与英国的区别同样重要。比如说，晚近的一些研究表明，洛克的政治构想当时不仅没有在英国实现，他甚至对于辉格党的实际影响也是有限的，而且并不占据主导地位。英国的政体仍然纠葛在君权神授、父权制和守法主义等

等传统之间，虽然讲君权并不否定民权，但民权是臣民的权利，是派生性（君王与臣民的关系犹如“骑士与马”的关系）而不是原生的，臣民的自由来自古老的法律与习俗，是天赋的和普遍的。在英国“光荣革命”（或许称为“光荣退位”更为合适）的表述中，几乎看不到洛克政治理论的激进性。用今天的俗语来说，洛克的思想对于当时的英国而言“太超前了”。而美国的独立和建国，让全世界看到了一种可能：人类的政治生活真的可以按照自然权利为基础来“建造”，而且竟然成功了！

刘苏里：洛克的命运角色，反映英美政治的差异。这一事实被长时间忽略了。

刘擎：可以说，洛克的思想成为美国立国的奠基性原则，体现在《独立宣言》之中。这不只是宣示独立，而是宣示独立的原则和理由。《独立宣言》正文的第一段就260个单词，极为简洁而有力地概括了洛克的自然权利思想，将其宣示为“自明的真理”：（1）平等——所有人都被“造为”平等的，拥有造物主赋予的不可让渡的自然权利；（2）政府是人造之物——人们为了保障自然权利才建立政府，这是其唯一目标；（3）同意——政府的正当权力（just power）是源自被统治者的同意（consent）；（4）革命权——任何形式的政府一旦破坏这些目标，人民有权更换或废除政府，并建立一个新的政府。至于“没有包袱”，也要看怎么说。在独立战争之前，包袱还

是很大的。北美殖民地到底要不要独立，能不能独立——这些问题都是巨大的包袱。毕竟臣民做了那么久，决意要做独立的公民，是胆大妄为的事情！而且战争有没有胜算，也并没有多少把握。当时对这些问题都充满争议，而且也一再有妥协方案。最终还是忍无可忍，一方面是英王的蛮横，一方面是北美殖民地的自主生活经验强化了新的权利意识，只有这种权利意识充分觉醒后，原本可以忍受的蛮横才变得无法忍受了。所以独立战争也被称为“独立革命”。不只是在法理上摆脱了宗主国的主权，同时也开创了独自的政体原则。当杰斐逊在《独立宣言》手稿上将那个“subjects”（臣民）涂改为“citizens”（公民），就昭示了一个时刻，一个自觉的双重独立的时刻。

刘苏里：这与北美大陆主体是英国殖民-拓殖地有密切关系。同是新大陆，比如西葡统治的南美，包括北美深受法国强烈影响的加拿大部分，就没那么幸运。

刘擎：当然也是有分化的。愿意继续做臣民的保皇派跑到加拿大去了，人群有一个分流。还有是信仰的作用，清教徒与天主教徒有相当大的区别，天主教没有加尔文教那么强的个体主义倾向。当然，在赢得独立战争之后，美国就有了很大的空间和资源来开展这个历史性的政治实验。这时候就不存在特别强大而传统的制约力量。可以说，美国的建国充分彰显和实现了启蒙运动的某种政治想象。但它也不是突如

其来或者无中生有的，现代的政治理念在欧洲已经酝酿成形，只是没有付诸实践。再者，北美殖民地有长期的自治经验，已经在很小的乡镇尺度上开始了新的共和政治实验。如果从1620年的《五月花号公约》算起，到独立战争爆发，实验已有将近150年的历史。

刘苏里：对。五月花号立约事件，是美国立国一连串事件的第一环。《公约》文本，真是令人不可思议。

刘擎：102个人，经过长达66天的艰难旅行，在到达之前就开始立约了。可以想象在船上两个月的时间是什么样的精神状态。这样一群人，三分之一是英国分离派的清教徒，有宗教迫害的记忆（曾经流亡荷兰），还有一些人在原来的等级社会中处于下层和底层（渔民、农民、工匠和契约奴），他们立志移居新大陆开始新的生活。他们之间是平等的，脱离了原先的等级社会。虽然仍然会在《公约》中声称“我们国王和国家的荣耀”，但他们作为英帝国臣民的身份已经开始变得模糊抽象。特别是他们最终到达的是普利茅斯，而不是原本计划的目的地Colony of Virginia——伦敦弗吉尼亚公司的所属辖区。这意味着他们原来与弗吉尼亚公司签订的合约失效，他们成为完全自由的人，没有能够命令他们的外在权力。新教徒，新移民，新大陆（几乎蛮荒之地），这三者构成了非常接近自然状态的条件。

刘苏里：在有记录的人类历史上，我们几乎找不到第二例，那样一批人，那样一个环境下，怀抱那样的信仰，如此清晰地立约、建设家园－社会。不能不说是个奇迹。

刘擎："不是社会构成了人，而是人构成了社会"，对于"五月花号"上的这批人来说，这不是理论，而是真实的处境。那么，人，平等自由的个体，如何构成一个政治社会？许多政治哲学的书籍，讲契约论的教科书，喜欢用一种思想实验方式：假设一群人，来到一个孤岛上，如何形成政治秩序。但我们都知道，这种情景是思想实验的设置，没有历史真实性。但是在美国，居然就达到这种实验构想的条件。本来是自然权利理论与契约理论的纸上谈兵，现在成为北美早期殖民者的政治实践。

刘苏里：《公约》条款简明而有力，每读让人浮想联翩。可以说，它就是后来《独立宣言》和《合众国宪法》的初稿。

刘擎：《公约》写道："我们在上帝面前共同立誓签约，自愿结为一民众政治团体（civil body politic）。为了使上述目的能得到更好的实施、维护和发展，将来不时依此而制定颁布的被认为是对这个殖民地全体人民都最适合最方便的法律、法规、条令、宪章和公职，我们都保证遵守和服从。"这里，自由的个体根据自己的意愿和共同的目标，经过大家的协商同意来立法定规，来决定自治管理的方式。这开创了北美的

自治政治的传统，从乡镇到县，再到后来的邦（州）。美国政体的宏观结构原则与微观的小尺度的乡镇自治实践经验是相互支持、相互依存的。这使得美国的革命与建国既有思想上的激进性，又有民情与习俗的传统支持。

刘苏里：始自乡镇生活、精神的美国政治，延展至邦以及联邦，有着可循的轨迹，与独特的历史和自然环境有密不可分的关系。但更重要的，是一批具有古典美德修养的人，我指的是奠基者，被美国人称为Founding Father（建国之父）的那批人。

刘擎：美国得天独厚的历史环境是前提，但美国的奠基者们都清楚，这不是容易的事情，因为历史上从来没有发生过这样的事情——平等的个体，自由地组成一个社会，实现良好的秩序，完全没有先例。虽然在联邦宪法之前，已经有了各个地方自治与宪政的经验，但要将各个独立的邦国（州）联合起来，建立一个幅员辽阔的联邦国，仍然是新的充满挑战的事业。

刘苏里：古典美德之一，便是审慎。美国立国，是那批人激进与审慎品质的美妙结合。对比人类其他群体，这更是不可思议的事情。

刘擎：美国的立宪，要解决两个问题（也是所有现代的宪政都要面对的两个问题）。第一是政体的legitimacy（正当

性或译作“合法性”）问题，美国建国之父基本上是以自然法、自然权利和契约论的原则为基础奠定了政体的正当性。第二是政治秩序的问题，也就是统治的效力问题。困难在哪里？现代政治的一个根本困难在于，它在结构上似乎是自相矛盾的。一方面，政体的根本正当性要诉诸个人权利，所以个人权利至上；另一方面，政体权威必须高于每一个个体，要求个体服从权威。所以，现代政体似乎既是低于个人权利，同时又高于个人权利。美国的奠基者们为此煞费苦心。

刘苏里：这几乎是不可解的难题，也是制宪会议辩论的焦点难题之一。

刘擎：对，所以美国立国原则就有一个双层结构。以《独立宣言》为奠基原则（在《邦联条款》中解决了个体权利的自主性、社区自治、各邦自主），但还没有建立合众国整体的政治权威有效性，没有统治的强度。当时的邦联都无力征税，何以统治？1787年制宪会议商议制定《联邦宪法》，以及《联邦党人文集》所载辩论议题，主要是解决自由对权威的威胁，个人利益对公共利益的侵蚀的问题，特别突出的是“党争”的问题。大量的讨论诉诸各种政治治理方式和机制，特别是共和主义传统思想，结果搞出了“人民分别代表制”的结构，三权分立的相互制衡结构。可以说，美国的《独立宣言》相当激进，而美国的《联邦宪法》相对审慎保守。建国之父们非常清楚，这是一场伟大的前所未有的政治实验，事

关“人类社会是否能够真正通过深思熟虑和自由选择来建立一个良好的政府”。所以他们既有对新的自由共和的热忱和信念，同时又有对于政治复杂性与人性之幽暗的警觉，为此而保持着审慎、节制和妥协的现实主义精神。可以对比的是，列宁主义也是一场伟大的政治实验，但缺乏足够的审慎。列宁主义的实验不只是激进，而是带有圣徒般的狂热和铁一般的意志。如果缺乏节制，这种弥赛亚式的拯救意志会演变为政治灾难。美国善于将激进的政治理念落实在理性审慎的政治机制中。他们明白他们的事业是崭新的，所以尤为需要审慎。

刘苏里：列宁-斯大林领导的实践，是以认为自己天然、永远正确为前提。所以才有无论出现多么荒唐的错误，都通过寻找内外部敌人予以“化解”的方式，为错误开脱。

刘擎：是的，有人曾将列宁比作圣徒保罗，但宗教精神与狂热是有区别的。美国的清教徒对宗教战争与冲突格外敏感，于是意识到，上帝是永远正确的，但我们都不是上帝而是凡人，都可能错。在我们争议的时候，想想自己可能是错的。想想在制宪会议期间争执不下的时候，富兰克林发言，他讲了一个法国老太太的故事，说她和妹妹发生争执时说，“我也不明白这是怎么回事，妹妹，可是我从来没有遇到一个永远正确的人，除了我自己”。于是，他呼吁大家求同存异，呼吁妥协：“每位对宪法或许还有异议的代表和我一起，就此机会，略微怀疑一下自己的一贯正确，宣布我们取得一致，

在此文件上签上他的名字。”妥协精神，并不只是政治实用主义，而是深刻地基于一种对宗教的理解——我们凡人不是万能的上帝，我们只能敬仰上帝，但不能模仿上帝。而宗教狂热是在模仿上帝，这在本质上是渎神的。我想，“敬仰神”与“模仿神”是两种现代政治实验的重要区别之一。

刘苏里：对，政治实践，最要警惕的是有人化妆成人间神。革命年代产生人间神，因鼓动需要，或尚可解释，但进入日常政治，再不断以人间神面目现身，简直可以说罪不可恕了。

刘擎：而美国的政治事业几乎一直在审慎的平衡之中发展，比如联邦宪法在各州的核准过程中遭到一些抵制，弗吉尼亚的乔治·梅森等提出最有力的反对理由是，联邦宪法对公民自由（个人权利）缺乏足够的保障，这种保障是在《独立宣言》以及许多州的宪法中都明确宣示的。结果，通过协商和妥协，最后以宪法修正案的方式作为核准宪法的条件，这就是美国宪法的前十条修正案（“权利法案”）。可以说，美国政治充满了妥协，但也不是永远的温情软弱，也有坚决的斗争时刻。

刘苏里：是的。美国立国者，一路妥协过来，直到林肯，再也无法就保持联邦完整性达成一致，于是，“战争来临了”。

刘擎：到林肯那里，在必要的时候也有大智大勇大决断。

但林肯几乎耗尽了所有妥协方案。你说奴隶是财产，那么我赎买出来，让奴隶自由，连这种妥协都提出了，可以说是仁至义尽了。

刘苏里：尽一切可能妥协，最后都失败了。研究林肯和美国内战（立波说的“美国外战”），容易忽略的是林肯的妥协姿态。

刘擎：最近美国对奥巴马医保案的合宪审查也非常有典型意义。这个方案本身有激进民主的取向，通过权威的方式——最高法院的裁决才得以通过，而且是5∶4。在美国政治中，激进与保守，决断与妥协，自由与权威，这些紧张总是存在，但从来没有变成瓦解整个政体合法性的力量。

刘苏里：这是谨慎和节制演绎的成熟故事，垂范万世。如果说美国政治有何秘密，这算一条——所谓走极端前，穷尽一切和平手段可能。

刘擎：对。完全如此。这种精神背后的理念是，人的价值是多样的，但每个人都是平等的，我们有差异，但我们要自由而平等地生活在一起。另外，我们都是凡人，我们都可能错。

刘苏里：传统社会转向现代社会的肌理，立宪的原则，从根本上说，与一个人群对现实生活的态度有直接关系……

刘擎：太对了。而这种态度，是在实践中形成的，也在实践中改变。

刘苏里：假使有人把美国看作“特例”，其他政治共同体如何走上这一进程，不就是个伪问题了么？

刘擎：这里正好回到那个问题，如果说美国的政治传统至少部分地归因于它得天独厚的历史和地理条件，那么美国是例外的还是普世的？这是个大问题。

刘苏里：这个问题不说清楚，“故事”是讲不下去的。

刘擎：的确如此。我一直在想，当我们看到一个特殊的“例外”，那么这个例外到底是和我有关系呢还是没关系？如果毫无关系，那么例外就是一个“绝对的例外”，我们完全可以置之不理。但是，美国不是一个能让人置之不理的例外，无论是站在所谓“反美”还是“亲美”的立场，美国似乎总是让人无法摆脱。这是一个与我们相关的例外。

刘苏里：所以，例外必须先打上引号。否则，上帝对人类的恩赐，就没任何意义了。事实上，每一个人群都自觉不自觉地以美国为典范，考虑自己的问题的解决方向。

刘擎：一个人完全可能敌视美国，完全可能据理力争

地批判美国的种种弊端甚至罪行，但只要是社会科学家，仍然会首先承认一个事实：现代世界的普遍倾向不是将美国当作一个独特的例外而置之不理，相反，人们对这个例外的反应常常是，为什么我们不能成为美国?!为什么我们不能成为那样的例外？在这种发问中，本来的“例外”似乎变成了范例（别忘了，范例也是例外的）。我感兴趣的问题是，为什么世界各地的人们，越来越多地以后一种方式来对待这个例外（将它当作范例）？对此当然会有各种不同的解释，也当然会充满争议。比如将此归咎于美国霸权或者其“软实力”。

刘苏里：范例首先是例外，然后被更多地仿效，成为普遍。否则范例于事物就无意义。另外，还要看到人性中普遍向善向好的一面。

刘擎：我倾向于认为，这种意识的根本原因还是在于人们的自我理解。因为这个“自我理解的现代转变”进程已经全球化了，人们倾向于首先将自己理解为平等的具有基本权利的个体，然后是个体组成社会，然后要求具有正当的政治权威与政治秩序。

也就是说，美国当初立国制宪所面临的问题，成为具有普遍性的政治问题。换句话说，世界不同民族和文化传统中的“现代人”，在政治意识上有趋同的倾向，他们彼此相似的程度（至少在政治上）甚至超过了与各自文化祖先的相似程度。那么，美国的意义，简单地说，就是彰显了普遍的现代

精神，并为此提出了卓越的政治方案。但它的普遍性也受到其历史特殊性的限制。美国的政治构想，放到任何一个其他文化传统之中，都要遭遇文化传统的力量的抵制、改造、吸纳和同化等等。

刘苏里：谈谈我们自己吧。我的感觉是，例外的美国精神和实践，到了我们这里，遭遇了前所未有的困难，虽然中国现代化进程走了一个半世纪以上。

刘擎：就中国的现实而言，我以为，个体本位的自我理解、个人权利等等都成为（或者正在成为）普遍的社会想象。造成这种转变的历史条件是复杂的。首先有中国革命（民国革命和社会主义革命）的影响。这些现代革命，无论现实的政治结果如何，使得我们成为现代人。我们不再接受一个等级结构的秩序，这相当于新教对人的理念的改造，平等的个人，成为理所当然的，至少在“应然”的理念层面上是如此。所以，“我爸是李刚”是不可接受的，没有人先天地高于其他人。另外，我们也历经了“大脱嵌”的转变。我们完全拥抱现代科学，我们有了工业化、城市化和商业化，有了人口的大流动，有了契约，有了产权，特别是有了纳税人的概念，这完全改变了旧有的个体对国家的认知。也就是说，中国人进入了这种现代的普遍精神结构——这不是黑格尔的历史目的论，而是基于社会思想史的考察。

刘苏里：你是乐观派。我无法完全赞同你的解释。国人离你上面提到泰勒的“大脱嵌”，还有太长的路要走。而完成大脱嵌，又是宪政实践从观念到社会想象的必要前提。我想，中国是否有可能走一条基于审慎和节制的宪政实践之路，完成大脱嵌历史任务，而其必要的前提，是国人对介入世界历史进程具备充分的意识。

刘擎：如果现代人的自我理解，这种个体本位的自我理解，如果是被生命实践深深塑造的，那么就无可逆转。因此，立宪问题也就不可避免。当然，面临相似的问题，可以有不同的具体方案。就算以美国为榜样，学习美国可能成功，也可能失败，也可能平庸——比较政治学的研究提供了各种例子。但是，离开宪政民主的另类政治选项是可能的吗？对此我相当怀疑。根本的问题在于，对于现代人，哪怕非西方文化传统的现代人，如何解决政治正当性问题？有没有宪政民主之外的方式可以“搞定”？宪政民主当然不会只有美国式的一种。世界各国的民主体制都会有自己的本国特色。我完全同意，每个国家的政体原则和制度都必须是，也应当是基于“国情”的选择，国情包括历史、文化、社会以及地理环境等多种条件。但是，我们不要忘了，现代的自我理解已经成为一个不可忽视的“国情”要素。不明白这一点，我以为就是没有真正搞懂国情，或者是在有意编造“国情”。

刘苏里：这我完全赞成，即作为宪政核心的普遍价值，

是国情的一部分，以及任何政治共同体宪政实践中的“特色”诉求。这还有什么值得争论的吗？只在此基础上，所有“不可复制论”，不是自设陷阱，就是别有企图。

刘擎：美国的政治模式当然不可复制（谁要复制？），何况这个模式有自己的问题和隐患，特别是和资本主义纠缠在一起还有更严重的危机，现代性本身有太多的麻烦。我有过差不多十年的“学院左派”训练，对这些问题，我可以谈得滔滔不绝，弄出一副罄竹难书的样子。但是，宪政民主毕竟是一个绕不过的坎儿，用当年甘阳（在他最清醒的时候）的说法，就是“公民个体为本、统一宪政立国”。宪政前面要加上“本国特色”，这是必要的也是必需的，但要搞清楚这是个修饰的定语，不可本末倒置。任何现代政体都不得不通过宪政民主（具体设计可以大同小异）来获得政治正当性，否则，你就还不是一个正当的现代政体，你就永远面对正当性危机。当然，还可以想象一种可能，就是发明出高超的“危机处理机制”——危机四伏，但不断处理，不断应对，不断控制，不断与危机赛跑，让危机永不爆发。这有可能吗？世界历史的经验不支持这种想象。但过去没有发生的，不等于未来不会发生。据说“路是人走出来的”，说不定最后就走出一个新的特例也未可知。

刘苏里：未可知。谁知道呢！